

G. BOF - C. PRANDI - A.N. TERRIN
A. SAVIGNANO - G. COLZANI

Antropologia culturale e antropologia teologica

a cura di
G. Bof

**Antropologia culturale
e antropologia teologica**

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*, a cura di W. Egger
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*, a cura di L. Sartori
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*, a cura di L. Sartori
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*, a cura di L. Sartori
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, a cura di L. Sartori
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, a cura di A. Quacquarelli – I. Rogger
10. *Cristianesimo e potere*, a cura di P. Prodi – L. Sartori
11. *Popoli messianici*, a cura di L. Sartori
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini – G. Menestrina
18. *Teologia e bioetica laica. Analogie convergenze e divergenze*, a cura di L. Lorenzetti
19. *Antropologia culturale e antropologia teologica*, a cura di G. Bof

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il Principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo Medioevo e Umanesimo*, a cura di I. Rogger – M. Bellabarba

Antropologia culturale e antropologia teologica

a cura di
Giampiero Bof

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 19



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Claudio Leonardi, Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Iginio Rogger, Luigi Sartori (presidente), Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1994 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40365-X

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1994

INTRODUZIONE

GIAMPIERO BOF

1. L'istruzione della domanda

«Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5). L'interrogativo biblico sorge dal profondo del cuore e dell'esperienza dell'uomo, che diviene problema a se stesso. Rivolto a Dio, s'illumina già di quella speranza che nella risposta troverà fondamento e garanzia.

L'uomo d'oggi, maggiormente esperto della propria grandezza e miseria, non è meno pungolato dal problema di sé; ma a chi può indirizzare la domanda? Dio non è più l'interlocutore al quale immediatamente si rivolga. Forse ora Dio non risponde, forse non è più presente all'uomo. Silenzio, assenza di Dio; se ne è anche conclamata la morte!

Rivolta a noi stessi, quella domanda ottiene tante, non appaganti, anzi preoccupanti risposte: storicità, condizionatezza, spaesamento, mancanza di orientamento, minaccia della fine, non-senso, *de-speratio*, risoluzione biologica, scienista, strutturalistica, sino al nichilismo. Sono solo alcuni termini che evocano orientamenti e indirizzi nel nostro mondo diffusi e invadenti.

Son venute meno la fede e la speranza cristiane? Hanno svelato la loro incapacità di illuminare il cammino dell'uomo? O forse l'uomo di oggi s'è chiuso ad esse, in un titanico o sfiduciato rifiuto? O sono divenute per lui irraggiungibili e incomprensibili?

Il credente sa che la fede e la speranza affondano le loro radici nel mistero dell'amore tra Dio e l'uomo, e sfuggono pertanto alla sua presa. Ma egli si sa anche sotto il comandamento di Dio, che gli impone di testimoniarle e di professarle, dicendole nel linguaggio suo e degli uomini con i quali è in dialogo.

Forse si coglie qui un motivo del mancato accoglimento di quella fede e di quella speranza: il discorso che le annuncia è ancora com-

prensibile per l'uomo di oggi? Il linguaggio che le propone è ancora trasparente, o non contribuisce, con la sua opacità, rigidità, inattuabilità, a nascondere, anziché disvelare il messaggio del quale è portatore, sì che la «rivelazione» del mistero di Dio alla quale si tende, finisce in un «velarlo di nuovo»?

È compito anche della teologia il superamento delle strettoie nelle quali il linguaggio è incappato, e dei traumi che ha subito, al fine di liberare il messaggio per l'uomo al quale è indirizzato, e l'uomo per esso.

L'intenzione prima ed essenziale della teologia è la fedeltà al messaggio, nella sua integrità e pienezza; il quale, però, indirizzato a tutti gli uomini, va comunicato di volta in volta ad uomini determinati, in particolari situazioni storico-culturali e personali. La situazione del destinatario va esplicitamente assunta come fattore determinante la formulazione del messaggio: è il processo di «aggiornamento» inteso e avviato da Giovanni XXIII. Di qui l'importanza di mettere in conto i bisogni, le possibilità, le domande del destinatario, non assolutizzandone il valore, ma mediandole con le esigenze e le possibilità del messaggio medesimo.

Possiamo esemplificare: che cosa dice l'affermazione della creazione del mondo da parte di Dio all'uomo che pensa l'origine del cosmo in termini di *big bang*, di *pulsar*, di esplosione o di implosione dell'universo, di entropia ecc.? È risposta alle domande che sorgono entro questo quadro? Oppure a domande estranee, non omogenee? O addirittura, il quadro rifiuta e dichiara prive di senso le domande alle quali l'affermazione della creazione dà risposta? In verità, la creazione biblica non coincide con la cosmogenesi interpretata sul piano nel quale si collocano il *big bang* o altre risposte ad esso omogenee, per quanto diverse o conflittuali; così come vi si collocano le tematiche sull'origine e l'evoluzione dell'uomo, e, sul versante opposto, quello della fine, le apocalissi atomiche o ecologiche, le quali non sono perciò omogenee alle affermazioni escatologiche della Bibbia.

Si tratta non già di affiancare o opporre risposta a risposta, ma, anzitutto, di collocare la domanda, di riformularla criticamente, di mostrarne la legittimità o la necessità. Certo, alla luce della rivelazione, la quale però mostra la sua rilevanza non costringendosi nelle domande dell'uomo, ma agganciandole (il tema del «punto di aggancio»!), superandole, indirizzando alla risposta. Compito preliminare della teologia risulta di conseguenza la costruzione della domanda medesima, in sintonia con l'orizzonte proprio della rivelazio-

ne, senza cedere a chiusure violente, mantenendola invece nella sua tipica apertura, che proprio la qualificazione teologica esige e garantisce illimitata.

Di qui si potrà prender le mosse per dar figura e articolare le risposte alla teologia accessibili, e delle quali è responsabile di fronte alla Chiesa e al mondo.

2. Carattere teologico

Qualunque ne sia l'oggetto, la teologia è essenzialmente un discorso che risponde a precise regole metodiche, aspira ad una organizzazione sistematica dei suoi contenuti – è il suo carattere di «logia»¹ ed ha attinenza a Dio, anzitutto nel senso che esso è possibile solo sul fondamento di un originario parlare di Dio. Nella sua parola, Dio ci parla di sé, di noi, del mondo: la teologia della creazione si caratterizza dall'assunzione a tema del suo dire dell'uomo e del mondo, in quanto già oggetti del parlare di Dio.

Tuttavia, l'uomo non è semplice oggetto di discorso, ma è insieme colui che parla, soggetto: nella teologia della creazione e, specificamente, nell'antropologia teologica, noi uomini parliamo di noi medesimi, sul fondamento di un parlare di Dio, su di sé e su di noi. Esplichiamo noi stessi in quello che diciamo, ma ancora nell'atto del nostro dire; l'una cosa e l'altra accadono in una stretta relazione con il parlare di Dio.

Si colga l'intreccio così evocato: nell'antropologia teologica il parlare *di noi* è assolutamente stretto al fatto che *noi* parliamo, e non potremmo parlare senza parlare di noi; e non potremmo svolgere questo discorso se Dio non avesse parlato, ed egli non parlerebbe se non facessimo noi il suo discorso; e non potremmo parlare dell'uomo se non parlassimo di Dio, e non potremmo parlare di Dio se non parlassimo dell'uomo.

È un nodo che richiede di essere chiarito; ora ci basti sottolineare che i diversi, gli infinitamente remoti, si accostano e si stringono sino ad una sorta di identità.²

Noi, dunque, qui e ora, vale a dire, nella pregnanza delle coordinate spazio-temporali e storico-culturali, cerchiamo una forma de-

¹ Cf. G. Bof, *Avviamento alla filosofia*, Roma 1986, 27s.

² È tema della teologia fondamentale, ove anche si sottolinea l'individuazione storico-culturale della situazione nella quale si fa teologia e del *noi* che ne è il soggetto. Se ne può vedere un accenno in G. Bof, *Teologia fondamentale*, Roma 1984, 10s.

terminata di comprensione di noi medesimi – quella teologica, appunto – raccogliendo in forma metodica e sistematica gli elementi che ci sono offerti in proposito dal parlare di Dio, come illuminazione del nostro essere.

Si badi bene: teologia della creazione e antropologia teologica non hanno come oggetto la parola di Dio, bensì l'uomo e il mondo, compresi alla luce della parola di Dio; avanzando già una prospettiva nella quale gli oggetti si articolano, diremo che quelle trattazioni hanno come referente l'uomo, quale appare alla nostra esperienza globale: come singolo, unito ad altri singoli, in forme di comunità e di società, nella concretezza di un mondo, integrato nella natura.

3. Definizione dell'antropologia teologica

Che cos'è dunque l'antropologia teologica?

Vorrei rispondere, prima che con una definizione generale, quasi esemplificando, rifacendomi ad una formula neotestamentaria, che ha una portata essenziale anche per il nostro tema: «Il Verbo si fece carne» (Gv 1,14).

La formula ha il suo proprio referente in Gesù di Nazaret: referente empirico, la cui concretezza esistitiva e storico-mondana è anche il suo modo di essere Verbo. Emergono così tre termini: il Verbo, la carne, e Gesù, come quello che li unisce in sé medesimo, in una forma che resta da chiarire.

Abbiamo tradotto il verbo greco *egeneto*, con «si fece», connotando nel Verbo il carattere di «soggetto» che assume l'iniziativa, agisce, e fa della «carne» una propria determinazione: connotazioni già squisitamente teologiche, rese possibili, ma non richieste da *egeneto*, che potrebbe essere tradotto con «divenne».

Ma che dire del termine «carne»? Molteplici ragioni impediscono il ricorso a formule quali «la carne si fece Verbo»; ma possiamo evitare quest'altra: «la carne divenne Verbo»? Formula forse inusuale, ma che corrisponde a quella spesso usata: Gesù è Dio.³ Forse che Gesù è Dio da sempre? Non è definito da precise coordinate spazio-temporali, per le quali vale appunto il «divenire»?

In verità, noi professiamo nella nostra fede che l'orizzonte finito di quella umana e mondana realtà che è Gesù, è divenuto l'orizzonte

³ Il discorso qui proposto non esige di entrare più precisamente nella problematica insorta attorno all'interpretazione della cristologia calcedonese, e che interessa particolarmente il dialogo interreligioso.

di Dio. Al punto che solo l'uso analogico del verbo «essere» ci permette di dire, senza contraddizione, che Dio è in Gesù, che è in me, che è in cielo in terra e in ogni luogo. Dunque il Verbo ha occupato quell'orizzonte umano che è Gesù, sino a stabilire in lui una figura di identità tra umano e divino: Gesù è uomo ed è Dio. Questo evento ha in Dio il suo principio attivo, unico ed esclusivo: lo sottolinea la formula agostiniana: *ipsa assumptione creatur*. Con s. Tommaso possiamo dire anche di più: qualsiasi vera predicazione contingente che ha Dio come oggetto dice in Dio l'essere perfetto, assoluto; e dice, ad un tempo, fuori di Dio, *ad extra*, il termine creato, anche in grazia del quale si ha la verità come *adaequatio*.

Si può forse evitare la logica implicazione, con la quale si attribuisce a quell'orizzonte umano una qualche possibilità – non attiva, ma passiva, come è passivo l'essere creato di fronte all'attivo creare di Dio – di divenire l'orizzonte di Dio, di essere assunto nell'unità della persona del Verbo? È quella che nella scolastica si dice *potentia oboedientialis*: da intendersi non come la possibilità che ha la ghianda di diventar quercia, ma piuttosto – l'analogia gioca le sue estreme possibilità! – come quella del marmo di divenire Pietà di Michelangelo. L'uomo, creato da Dio, può essere ancora assunto da Dio come è accaduto per Gesù di Nazaret.

La formula giovannea ci dice dunque un evento; nell'evento dice una possibilità realizzata: una possibilità della «carne», dell'uomo. Mai avrebbero potuto condurci ad essa le nostre indagini sull'uomo, le nostre analisi più accurate e profonde; perché mai avrebbero raggiunto la dimensione positiva di quella possibilità, che è, anzitutto e come attiva, solo di Dio; ma disvelatoci questa, allora noi siamo autorizzati, anzi necessitati, a dire nell'uomo questa ricettività, altrimenti inaudita.

Così, la nostra proposizione teologica ci parla dell'uomo.

È però anche vero che solo il sapere dell'uomo ci può condurre alla comprensione della nostra proposizione teologica. Che cosa significherebbe essa, se il termine «carne» restasse una semplice incognita? In verità, è quanto io già conosco della carne – in forza dell'esperienza, o di quelle che sono le ordinarie fonti del mio sapere – quello che mi apre la comprensione della proposizione in questione, anche se è vero che questa mia conoscenza previa, o precomprensione, sarà messa poi a prova dalla stessa comprensione che essa condiziona ed apre.

La comprensione teologica rinvia dunque di necessità alla conoscenza pre-teologica e semplicemente non teologica: la conoscenza

del mistero di Dio rinvia alla mia conoscenza antropologica, nelle sue figure fondamentali che possono essere ravvisate

- nella conoscenza che l'uomo ha di sé medesimo, come consapevolezza di sé: quel con-sapere che è costitutivo del suo essere come autotrasparenza di sé a sé medesimo, e che il suo essere accompagna, costantemente rimodulandosi nel suo fluire e nella illimitata varietà delle situazioni;
- nella conoscenza riflessa, nella quale l'uomo oggettiva se medesimo, e si conosce in quella forma nella quale conosce altri oggetti del mondo ambiente;
- in quelle forme della conoscenza riflessa che già si sono costituite come discipline, in particolare come figure dell'antropologia.

4. Rivelazione, fede ed esperienza

La Rivelazione, insegna la *Dei Verbum*, è costituita di parole e di fatti: parole che illuminano i fatti, i quali, a loro volta, divinamente originati, si realizzano come genuina esperienza umana, esistente e storica. Il rapporto tra parole e fatti nella rivelazione si comprende correttamente se si tiene presente che le parole non sono sempre direttamente pronunciate da Dio; ma come sue sono presentate, in quanto sono interpretazione corretta e garantita da Dio medesimo dei fatti in questione e dell'esperienza che essi vengono a costituire.

L'intero messaggio evangelico è in funzione dell'esperienza, intesa come la concretezza dell'uomo e del suo rapporto con Dio, segnato dalla grazia e dal peccato. Si tratta dunque di valorizzare integralmente l'esperienza dell'uomo. Che cosa essa significhi non è ancor detto; ma siamo avvertiti che parlare di creazione non significa ritornare ad un fatto avvenuto nel passato e di cui Dio ci abbia reso testimonianza, riportataci dalla Bibbia; bensì interpretare, alla luce della Bibbia, la condizione umana, la nostra e di tutti gli uomini, la storia e la natura come creazione; sino a riconoscere, nell'esperienza e nella storia dell'uomo di oggi, l'esperienza concreta della creaturalità, con quanto essa esprime in direzione della fondazione e della strutturazione.

La fede rappresenta di fatto una realtà che investe globalmente la realtà dell'uomo, la sua esistenza, la sua storicità; acquista perciò caratteri che sono propri dell'esperienza, ove è costitutiva la dimensione coscienziale, che esprime una prima radicale e fondante inter-

pretazione della fede. L'antropologia teologica è, rispetto a questa, interpretazione seconda, così come lo è l'intera teologia, la quale avanza precisamente la pretesa di assumere come criterio interpretativo dei suoi referenti la coscienza di chi vive l'esperienza di fede, illuminata da quella sua prima, interna e costitutiva interpretazione. È questa anche la ragione di fondo dalla quale sorge l'esigenza, per l'antropologia teologica, di interpretare i fenomeni tipici dell'esistenza cristiana, quali la conversione, la fede, la speranza, l'amore, il servizio nella carità ecc.

5. Conoscenza preriflessiva e prescientifica

Dobbiamo tenerlo ben presente: le figure nelle quali sono prioritariamente sedimentati lo sforzo e l'impegno dell'uomo volto alla comprensione di sé non sono quelle della riflessione metodica e sistematicamente elaborata, quali sono appunto le antropologie filosofiche o scientifiche, bensì espressioni più immediate, che si intrecciano – come modi del discorso o come comportamenti pratici – nell'ordito dell'esistenza quotidiana, quasi emergenti dalla coscienza preriflessiva; o che sono frutto di una riflessione meno metodicamente regolata, ma capace delle intuizioni più penetranti, come accade nelle espressioni artistiche, letterarie, o anche nelle realtà più o meno spinte sulla via della istituzionalizzazione della vita sociale. Rispetto ad esse, la comprensione riflessiva, scientifica, è sempre successiva, spesso faticosamente arrancante; neppure è, a priori, meglio garantita di fronte alla minaccia della mistificazione e dell'ideologia.

Del resto, è la sfera del conoscere preriflessivo quella che veramente struttura la nostra esistenza e la nostra storia: nella conoscenza riflessiva e scientifica non sono accolte che tracce di quell'immenso mondo, per quanto lì possano raggiungere sorprendenti gradi di finezza e di approfondimento. Si confrontino solo la penetrazione psicologica della letteratura e dell'arte, o delle indagini poliziesche, con le psicologie sistematicamente elaborate; oppure la capacità di penetrazione dell'uomo dimostrata dai *moralistes* con altri modi della conoscenza riflessa.⁴

⁴ Prospettive di sommo interesse potrebbero esserci aperte da uno studio accurato dei grandi miti: Prometeo, Sisifo, Edipo; o di autori come Goethe, Dostoevskij, Mann, Joyce, Musil, Camus, Sartre, Hesse, Proust, per il tempo e la memoria. Cf. TRUSSON, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 2 voll., Genève 1976.

6. Teologia narrativa

La consapevolezza teologica oggi maturata ci impone addirittura un serio interrogativo circa la possibilità del discorso teologico di travalicare i confini del discorso prescientifico, per raggiungere la teoreticità e la sistematicità propria del discorso scientifico.

La «carne» nella quale il Verbo si rende presente, con la quale si identifica, è realtà che nasce, vive, muore; è esistenza e storia, in piena concretezza. Dio non s'è unito ipostaticamente all'animale ragionevole, non ha assunto la «specie» umana, bensì s'è fatto quell'uomo determinato che è Gesù di Nazaret. Se intendo cogliere Dio nella sua verità, debbo coglierlo nella verità e nella concretezza di quell'uomo, nella sua biografia, nella sua storia.

Dovrò anche coglierlo secondo i modi nei quali si esprimono la biografia e la storia: non al modo dei concetti generali ed astratti, ma nel racconto della biografia, e nella narrazione della storia? È questa la ragione dell'insistenza sull'esigenza di una teologia narrativa; segno anche di una sensibilità nuova al problema logico-linguistico, alla necessaria adeguazione degli strumenti del discorso alla peculiarità del referente. Insomma: affermare il carattere storico della realtà cristiana significa proporre la narrazione come la forma più pertinente della sua espressione e la necessità, per la teologia, di misurarsi con i problemi della narratività.⁵

La figura linguistica del racconto, della narrazione è quella che si presenta come atta a proporre una realtà che è accadimento o evento, anzi serie di accadimenti o di eventi, che non sono atomi chiusi in se medesimi e solo accostati ad altri atomi siffatti, ma sono tra loro intimamente collegati, e nel loro nesso si sono posti come una realtà in sviluppo, la quale, in ogni momento, mentre recupera in sé il passato, si fa progetto e si proietta nel futuro; si propone quindi come continuità di un divenire che accoglie in sé la molteplicità degli eventi singoli, intrecciandoli secondo forme di nessi realissimi, eppure non riconducibili alla deduzione o a qualsiasi altra forma di rapporto determinante e necessitante.

La narrazione è la figura linguistica che ricrea l'unità non deterministica della storia e della biografia; ove, partendo da singoli momenti, è possibile raccogliere la molteplicità degli eventi in unità sempre più vaste e comprensive: l'unità di una biografia, della mo-

⁵ Cf. G. Bof, «Considerazioni su "Verità e storia"», in *RdT* (1986)3, 260-268.

nografia su un gruppo umano, di un popolo, sino alla comprensività dell'intera storia umana. Non che in questa storia siano semplicemente esclusi i nessi necessitanti: logici, psichici, sociali ecc., ma essi sono integrati in un'unità che non è adeguatamente formalizzabile a partire da quei nessi necessitanti. Non si comprende a pieno il senso della narrazione se la si considera quasi il rivestimento linguistico dell'evento storico già costituito indipendentemente dalla narrazione medesima. Certo, la narrazione è anzitutto forma linguistica, dire, nella quale viene ad espressione la consapevolezza dell'evento; ma essa è investita da tutta la problematica del rapporto fra linguaggio ed evento.⁶

Si riconoscerà allora alla narrazione la funzione costitutiva dell'evento: essa è la dimensione linguistica dell'esperienza; non solo del suo dirsi, ma del suo originario costituirsi. Io posso dirmi, anzi conoscermi, solo raccogliendo le *disiecta membra* di quello che sono «stato» (come opera altrui e mia) in una biografia: in una struttura linguistica narrativa. E non sono me stesso senza coscienza, dunque senza narrarmi: la narrazione è costitutiva di me, del soggetto singolo e comunitario. Dunque l'evento non è solo il referente della narrazione, ma si costituisce narrando (narrativamente), e nella narrazione è riconoscibile e dicibile. La biografia del singolo si integra narrativamente nella globalità dell'evento: nel suo momento costitutivo e narrativo. Il tema della contestualità, e della specificità delle diverse contestualità trova qui la sua radicazione e la necessità della sua proposizione.

L'indagine sui generi letterari ci fa avvertiti dei diversi tipi, quali la narrazione storica o la finzione; sarà interessante coglierne la dimensione propriamente letteraria, se mai la si possa identificare indipendentemente dal rapporto con il referente, in base al quale principalmente sono apprezzati. Una dimensione che merita particolare attenzione pare essere quella della narrazione considerata rispetto al momento costitutivo dell'evento che ne è oggetto, ove paiono profi-

⁶ La coscienza di questa problematica è ben presente, e non da tempi troppo recenti, anche negli autori che pur si proponevano di «lasciar parlare i fatti». Sintomatica è la testimonianza di A. Thierry: «Sovente la storia non è che una continua menzogna e, sfortunatamente, mentre gli scrittori la rivoltano a modo loro e ne fanno un abito per i loro pensieri, la presentano ai popoli e agli uomini come la vera regola delle loro azioni, l'istitutrice che insegna a vivere, *magistra vitae*; costoro sanno bene che dietro si nascondono loro stessi e che, esaltando la storia, vantano propriamente il loro spirito»; testo del 1817, citato in E. POULAT, *Chiesa contro borghesia*, Casale Monferrato 1984, 13. Cf. G. BOF, «Evento», in ATI, *Verità, chiesa e missione*, Padova 1989, 199-225.

larsi diversi tipi di rapporto, che incidono sulla diversità della narrazione, così che si possano distinguere narrazioni che possiamo indicare genericamente come performative; narrazioni di un tipo che troviamo esemplificato nella letteratura chassidica (lo storpio, che narrando si mette a danzare), al quale, più che ad altri, pare accostarsi la narrazione «sacramentale»; e ancora la narrazione del mito, come si presenta nell'interpretazione di M. Eliade.

Decisiva si fa qui la distinzione fra la narrazione oggettivata e il narrare, corrispettiva a quella fra *langue* e *parole*, cui si connette la dimensione performativa del narrare.⁷

Se la narrazione è costitutiva dell'evento, e alla realtà dell'evento originariamente partecipe, se ne dovrà riconoscere il carattere essenzialmente comunitario e sociale. La dimensione comunitaria sul piano linguistico e narrativo si riferisce, almeno problematicamente, al modello della dialogicità, e propone quindi il tema della narrazione dialogica.

Sono aspetti rilevanti sul piano culturale, che acquistano una portata che non è facile sopravvalutare sul piano teologico ed ecclesiale: per l'essere e il rigenerarsi della Chiesa (ecclesiogenesi), per la missione, prospettabile come l'essere e il vivere di una comunità narrante. Nell'orizzonte del discorso teologico sarà comunque di somma importanza quello che concerne il rapporto della narrazione con i referenti che entrano almeno problematicamente in questione: il narrante (il soggetto, nel momento dell'espressione); il narrato (come referenza in senso stretto, oggettuale); l'ascoltatore (l'allocutore della comunicazione intersoggettiva). In questo intreccio, la narrazione si pone come modo forte dell'espressione e della comunicazione, e per questo interessa direttamente la funzione ecclesiale dell'annuncio e la teologia.

Domanda cruciale è se la verità di cui è capace la narrazione sia adeguata alla verità propria del *kerigma* e alle esigenze che esso avanza come annuncio di verità. La risposta all'interrogativo dovrà non solo soddisfare le esigenze che si affacciano sul piano della considerazione formale della narrazione, ma dovrà misurarsi, traendone indicazione e regole, con la presenza di forme narrative nelle fonti normative della fede, specialmente nell'AT e nel NT, e poi nei documenti della Chiesa, nei simboli ecc.

Che dire della preghiera e del suo rapporto con la narrazione? Pregare è narrare? Lo si potrebbe concludere dalle formulazioni dei

⁷ Cf. P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Roma 1974, 18s.26s.34s.260ss.

Credo storici di Israele, dai salmi, dagli inni. E ancora: come può la narrazione divenire preghiera: lode, ringraziamento, adorazione ecc.?

Abbiamo accennato ad una «narrazione sacramentale». Di fatto, che cosa è l'anamnesi? E più in generale: l'amministrazione del sacramento: battesimo, penitenza, eucaristia ecc. è comprensibile senza la narrazione? Non si realizza proprio nel sacramento un narrare la cui verità si compie e consiste nell'evento?

In generale: la narrazione appare legata alla fede nella sua dimensione performativa; la fede opera, e in questo operare molteplice e concreto acquisisce una dimensione temporale, che la narrazione esprime a livello linguistico.

E ancora un altro momento va integrato nel discorso: quello della libertà come determinante l'evento; anche da questo rileva l'importanza della narrazione; e non solo dalla sensibilità o dalla figuratività, cui immediatamente si riferisce il rappresentare narrativo.

Diverso è il discorso della teologia, ma non disgiunto da quello del *kerigma* e dell'evento sacramentale.

Supponiamo già chiarito il problema del «dire Dio», il senso della teologia come metafora. La narrazione potrà certo entrare nella teologia come momento della metafora; possiamo anche dire: metafora è formula generale entro la quale si colloca anche il momento del narrare.

Ma la risposta non è sufficiente: si pone infatti il problema di un rapporto più profondo della narrazione con l'evento, che chiama in causa la teologia a partire dalla funzione costitutiva della narrazione rispetto all'evento che la teologia dichiara, e del carattere di «storicità» che all'evento propriamente conviene. Ove peraltro non si dimenticherà la possibilità di diversi tipi di discorso e determinati dalla diversità del contenuto; donde anche si stabiliscono diversi rapporti con la narrazione. In un discorso di carattere fondativo, trascendentale, la narrazione può aver meno luogo che in un discorso che analizza e presenta eventi fattuali. Si potrebbe intendere allora la teologia come esplicazione del *logos* della narrazione.⁸

Oltre ancora si affaccia il problema del rapporto fra l'aspetto strutturale del narrare e il momento concretamente narrativo del discorso teologico, che potrebbe essere chiarito con il richiamo della distinzione hegeliana fra concetto e rappresentazione. La soluzione

⁸ Cf. la distinzione crociana fra storiografia e filosofia come metodologia della storiografia.

hegeliana non vale per il valore che Hegel attribuisce all'individuale (sensibile e astratto), e all'universale (concreto). In verità, anche altre interpretazioni dell'individuale e dell'universale non si prestano meglio a identificare il contenuto del messaggio evangelico; da esse sorge infatti l'aporia chiarita da Leibniz e variamente ripresa, della impossibile fondazione di verità eterne a partire da eventi storici.

Si è che il mistero e l'evento (sorgente inesausta di significati e di eventi), non sono né individuali né universali; più precisamente: le categorie di individuale e di universale sono inadeguate alla conoscenza del mistero-evento; e questo mette in crisi il valore della rappresentazione e del concetto.⁹

Un aspetto ulteriore della problematica richiamata è rappresentato dal discorso religioso in generale: non è ovvio che il discorso religioso si risolva, senza residui, sullo stesso piano del discorso teologico; potrebbero – e molti elementi ci fanno inclinare verso questa ipotesi – rapportarsi diversamente alla ragione; circa la quale non va poi dimenticata o messa in sottordine la insuperabile analogicità dei concetti elaborati; si pensi solo alla possibilità di integrazione in essa del linguaggio simbolico, rappresentativo ecc.¹⁰

7. Narrazione e argomentazione

Ma il salto tra la narrazione, l'appello, il comandamento è sufficientemente considerato? Non si esclude che esso non sia esplicabile con il ricorso ad elementi semplicemente linguistici, e che altri ne esiga, ad esempio di carattere pragmatico. Ma questi altri elementi devono essere chiaramente introdotti e giustificati.

Se poi si vuole – come credo si debba – una narrazione argomentante, si può certo ricorrere, per chiarire l'esigenza e la sua origine, alla figura dell'innocenza del primo narratore, e della seconda innocenza – critica, questa volta – del teologo, ma criticità esige che il fulmineo bagliore dell'immagine sia imprigionato, anche a co-

⁹ Per apprezzare il contributo di Hegel all'intelligenza della narratività sarebbe da ricordare il tema delle «figure» e il nesso che le unisce nella *Fenomenologia*. Momento cruciale del discorso è il nesso che si deve riconoscere, con quanto lo precede, all'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*. Se il trapasso al sapere assoluto non è necessitante, non può essere ancora prospettata un'interpretazione ermeneutica e non speculativa del cammino percorso?

¹⁰ Illuminante potrebbe ancor essere il rapporto fra sentimento e ragione in Hegel e in Schleiermacher.

sto di qualche attenuazione, nella prosaica forma dell'asserto teoretico, e sia reso così disponibile e illuminante per le opere e i giorni dell'uomo.

Narrazione vuol essere categoria linguistica adeguata ad una realtà che è evento, connotante individualità e temporalità; argomentazione esprime l'esigenza dell'intelligenza, dell'analisi e della sintesi, della ricostruzione di una realtà che, se non è un pulviscolo di punti tra loro irrelati, non può trovare adeguata ripetizione nella forma del polisindeto, ma esige organici raccordi e ordinata strutturazione.

Il pericolo, è ovvio, è quello di cadere in un racconto, i cui nessi puramente fattuali si voglia elevare a valore universale e normativo; o in un raziocinio, come nesso strutturato di proposizioni universali, esposto sotto la parvenza del racconto che si misura con la evolutiva individualità del reale, e ne costeggia le fattuali frastagliature: nell'un caso e nell'altro l'esito è quello della ideologia.¹¹

In ogni caso, non possiamo appagarci e illuderci di tener saldamente qualcosa con il ricorso verbale e retorico alla categoria della narratività, affidandone la fondazione all'insistenza della ripetizione, senza un puntuale confronto critico con i problemi sollevati dallo storicismo, dalle filosofie della prassi, e da tutte le ricerche disciplinari interessate ad aspetti da quella categoria messi in gioco.¹²

Perché narrare teologicamente significa anzitutto riferirsi a qualcosa che è anche pre- ed extra-linguistico: lo si chiami vissuto, storia, tradizione, prassi o comunque si voglia. Interno alla globalità di questa sfera, e in un ordine di rapporti ancora da definirsi, si pone il *kerigma*. Solo in terza istanza appare la teologia, la cui fisionomia è definita dal riferimento e alla globalità di quella sfera, e al *kerigma* in essa formulato.

Entro questa problematica va compresa anche un'altra categoria di grande rilievo: quella di memoria.¹³ Chiesa fa ed è memoria della carità del Padre per Cristo, e, attraverso Cristo e nello Spirito, per il

¹¹ Potrebbe essere illuminante mettere alla prova la proposta di una teologia narrativa e argomentante con una concezione che nella cultura italiana ha avuto gran peso, e la cui discussione critica potrebbe offrire spunti interessanti: mi riferisco alla dottrina crociana della identità fra storia e filosofia, e alla più precisa identificazione della filosofia con la metodologia della storiografia. Cf. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, 400.406.

¹² Si veda in particolare il formalismo russo-francese, per il quale cf. *Exégèse et Herméneutique*, Paris 1971, 42s.

¹³ Cf. U. PERRONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987.

mondo. La carità del Padre segna immediatamente la prospettiva del Regno; la memoria-presenza ha come orizzonte il mondo; qual grazia mai posseduta e dominata, ma sempre di nuovo donata e accolta, è costantemente aperta al futuro; è anamnesi e prolessi. Quando assurge a livello coscienziale e linguistico, essa si fa narrazione, confessione e dossologia: proprio nel porsi come memoria efficace – realizzazione attuale della carità di Dio, dal Padre donata attraverso Cristo nello Spirito – e nell’assurgere a livello linguistico, stabilisce lo spazio della Chiesa entro il mondo.

La narratività della teologia è correlata alla possibilità di assumere un evento storico come principio ermeneutico della Bibbia e dell’intera realtà cristiana. Come è accaduto, nella teologia recente, per il tragico evento di Auschwitz; come deve accadere – crediamo con maggiore radicalità ed essenzialità – per l’evento della croce del Cristo.

8. Antropologia teologica e narrazione

Se quelle fatte valere dalla proposta di una teologia narrativa sono esigenze di una comprensione del reale che ne afferri la concretezza, quale si dispiega nella effettività dell’esistenza e della storia,¹⁴ narrativa dovrebbe essere allora, prima che altro, l’antropologia teologica: la comprensione dell’uomo colto determinatamente nella concretezza del suo rapporto con Dio. Non è un caso che pensatori come Bergson abbiano ricercato nei mistici la verità della religione: il mistico ne è il luogo e il modello.

È interessante ripercorrere, da questo punto di vista, le forme più antiche della biografia e della narrazione cristiana: dagli atti dei martiri, alle vite dei Padri nel deserto, e poi alle biografie dei santi. Se Dio si rende presente nel mondo, quelli dovrebbero essere i luoghi privilegiati, e come tali dovrebbero essere interrogati, anche e prioritariamente da un’antropologia teologica.

Proprio in questa direzione e attraverso questo percorso, potremmo forse giungere ad una più genuina comprensione della storia. La storia è fatta di molteplici elementi e fattori, ma la sua vita è quella che realmente si vive nell’esistenza dei singoli, le sue idee sono quelle che i singoli pensano. Se è vero che la storia non è un sem-

¹⁴ Cf. G. MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli 1979, 68.

plice coacervo di individui, è pur vero che i suoi tratti si realizzano e si leggono soprattutto nella concretezza dei singoli. Le trame delle loro relazioni costituiscono la dimensione sovraindividuale. Così come è vero, per converso, che un individuo non è chiuso in se medesimo, ma vive e respira nella sua epoca, e dentro quella va compreso. Che cosa sia il Rinascimento italiano lo comprendo in Michelangelo: la sua grandezza, la sua inarrivabile originalità esprimono soprattutto la sua capacità di affondare, come nessun altro, le proprie radici nell'*humus* della sua epoca, e di mostrarne una realizzazione esemplare.¹⁵

Se nell'antropologia teologica ci poniamo alla ricerca di un'eventuale presenza, di un possibile senso di Dio per l'uomo; anzi, se essa sorge nella sua tipicità cristiana proprio dal fatto che Dio si fa presente all'uomo e l'uomo si incontra con Dio, i suoi elementi non si definiranno a partire da un confronto della definizione di Dio con la definizione dell'uomo: l'essere perfettissimo e l'animale ragionevole, uniti comunque si voglia, non fanno Cristo e neppure l'uomo nella grazia di Dio. Così che si debba dire che la presenza di Dio nell'uomo non si manifesta neppure nei discorsi oggettivati dell'uomo, ma nell'atto del suo parlare, nella concretezza del suo essere parlante.

Per questa via, sarà possibile superare la tendenza, troppo pesantemente presente nella tradizione cristiana e cattolica, di ricondurre il cristianesimo a termini generali, a strutture, che finiscono con l'ingabbiare e con il costringere il reale.

9. Teologia deduttiva o induttiva?

Convinzione oggi largamente condivisa è la necessità del superamento del metodo cosiddetto deduttivo, per la teologia in generale, e l'elaborazione della comprensione dell'esistenza cristiana e dell'antropologia teologica.

Ci si riferisce, direttamente, al metodo teorizzato dalla neoscolastica, ma già messo in opera nella teologia speculativa della scolastica, e che poi ha dominato non solo la manualistica, ma largamente la riflessione teologica moderna; metodo che impone alla teologia di procedere da asserti generali e fondamentali, tratti dalla Rivelazio-

¹⁵ Cf. MORETTO, *Etica e storia*, 71.80, n. 38.

ne e/o dalla ragione naturale, dai quali poi si deducano le determinazioni della realtà in questione.¹⁶

Seguendo tal via, ci si chiederà, ad esempio, che cosa è la salvezza; fissatone il concetto si stabilirà, in base al NT, che Cristo è la salvezza del mondo, ritenendo di poterlo così inquadrare entro quella categoria, che potrà eventualmente ricevere ulteriori determinazioni dalla Bibbia e dalla Rivelazione. Oppure, resi più sensibili dallo sviluppo delle scienze bibliche, si tenterà di cogliere le determinazioni fondamentali della Chiesa, per ricorrere ancora ad un esempio, a livello di una teologia biblica; si tenterà poi di ritrovare le categorie generali che meglio si prestano ad integrare quei contenuti, ma in modo che l'intero della Chiesa resti definito e dalle componenti risultanti dall'indagine positiva, e da quelle proprie delle categorie scelte, quali sono state, di volta in volta, la *societas perfecta*, il sacramento, la comunità, e ancora l'autorità, la gerarchia, il sacerdozio. Che se queste erano categorie colte nell'ambito del linguaggio extrabiblico, funzione non dissimile esercitavano categorie o figure tratte dalla Bibbia quali: popolo di Dio, corpo, gregge, tempio, campo ecc.

I tratti di questo metodo, che immediatamente risaltano, sono l'apriorismo, intrecciato variamente con la convinzione della normatività dogmatica di quelle categorie, e il formalismo che minaccia di disattendere, da un lato, di legittimare, dall'altro, qualsiasi determinazione storico-concreta.

Contro il metodo deduttivo si fa valere il metodo induttivo, come quello che muove dalla realtà concreta, da un approccio ad essa di carattere storico-fenomenologico, per giungere ad una sua comprensione sistematica.

Non dovrebbe sfuggire la problematicità delle categorie di deduzione e induzione. Definibili con rigore sul piano logico, minacciano di vanificarsi quando siano impiegate fuori di quello. Le difficoltà di un impiego quanto si vuole analogico, ma corretto, aumentano nell'ambito teologico, ove si vuole che il referente degli asserti specificamente teologici – in definitiva, il Cristo – sia realtà individuale, alla quale non può condurre una logica induttiva, che dovrebbe garantire il trapasso da asserti individuali ad asserti universali.

¹⁶ Cf. GS 46: EV 1/1466: «alla luce del vangelo e dell'esperienza umana», e il commento di S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale*, Palermo 1985, 19ss.

10. Antropologia teologica e antropologie

Il nucleo originale di ogni antropologia, ai più diversi livelli di riflessione e di astrazione, è rappresentato dall'elaborazione e dall'obiettivazione dell'esperienza personale e comunitaria in forma di sistemi simbolici, che nel loro complesso costituiscono la cultura, e specificamente di quei peculiari sistemi o sottosistemi che diciamo lingue.

La molteplicità dei sistemi possibili e reali ha diverse ragioni: dal punto di vista del soggetto che li elabora, se ne rinvergono vuoi nel limite della sua esperienza, vuoi nelle capacità di comprensione; dal punto di vista del referente, entra in questione la pluridimensionalità del reale, che si dispone perciò alla molteplicità delle prospettive scientifiche, anzi le esige.

Anche la teologia della creazione e l'antropologia teologica si presentano come prospettiva aperta su questo referente, a partire da un determinato punto prospettico, alla cui definizione concorre la priorità che si attribuisce, nell'articolazione e nell'organizzazione del tutto, all'uno o all'altro ente, all'una o all'altra dimensione: di volta in volta, all'uomo — colto poi nella sua individualità, o nelle strutture comunitarie o sociali — oppure al mondo, alla natura, a Dio. In questo l'antropologia teologica è assimilabile ad altre forme di antropologia, che su questa base realizzano la loro peculiare identità.¹⁷

La storia della nostra cultura ha chiaramente esemplificato l'attribuzione all'uomo di una posizione secondaria, marginale e talvolta strumentale rispetto ad altre realtà: nelle forme mitico-sacrali delle età arcaiche o antiche, o nelle forme scientifiche o scientifiche del naturalismo, del positivismo, dello strutturalismo, della sociobiologia ecc. A questi indirizzi, che genericamente denominiamo cosmocentrici, corrispondono e s'oppongono gli indirizzi antropocentrici. Gli uni e gli altri si esprimono poi in una molteplicità, talvolta anche acutamente conflittuale, di interpretazioni e di concezioni. In generale, possiamo osservare come le diverse interpretazioni antropologiche abbiano precise valenze e talvolta deciso orientamento umanistico o antiumanistico.

¹⁷ Per i rapporti tra antropologia, etnologia e antropologia teologica cf. J.W. ROGERSON, *Antropologia e Antico Testamento*, Casale Monferrato 1984, 3ss, e particolarmente 4-10.13-16.21s.28s.30ss.

Entro questa generalissima ma non insignificante opposizione di tendenze si articolano più specifici rapporti tra i diversi ambiti disciplinari e le discipline.

11. La tradizione e la storia dell'antropologia teologica

Far teologia significa anzitutto far storia della teologia, vale a dire collocarci criticamente nella tradizione dalla quale noi stessi emergiamo, appropriandoci di quello che è già presente e fecondo in essa, con la chiara consapevolezza che quanto ci viene trasmesso è presente, in parte e in una peculiare forma – ai nostri fini peraltro di somma importanza – nelle dottrine consegnate ai libri e ai tarli delle biblioteche; ma, nella sua pienezza e nella sua fecondità, vive nell'effettività della vita e della storia che Dio ha suscitato e continuamente suscita, come frutto dell'accoglimento dell'uomo nel suo mistero di amore. Portati da questo movimento, ci è possibile crescere e maturare sino al punto da diventarne noi stessi, in qualche misura, responsabili, sul fondamento della possibilità offertaci di contribuire a determinarne il corso e il modo.¹⁸ È insomma necessario rendersi conto di quello che inevitabilmente e insuperabilmente è, per progettare quello che può e deve essere.

12. Teologia e sapere: storia di un rapporto

I grandi momenti che hanno scandito il rapporto tra sapere e teologia sono troppo noti perché dobbiamo sostare su di essi: sono momenti dello spodestamento progressivo della teologia, già *regina scientiarum*, e della filosofia, sua *ancilla* o dama di compagnia, in forza dell'emancipazione e della secolarizzazione delle scienze della natura, prima, delle scienze antropologiche e umane, sino all'etica, poi; sino che si è giunti alla contestazione del diritto della teologia ad assidersi nella *universitas scientiarum*.

Per quanto concerne specificamente il rapporto con l'antropologia teologica, merita venga ricordato che lo sviluppo delle diverse forme dell'antropologia scientifica s'è variamente coniugato con la crisi delle comprensioni antropologiche che si proponevano come rivelate.¹⁹

¹⁸ Per la libertà e la necessità storica cf. MORETTO, *Etica e storia*, 265ss.

¹⁹ Cf. M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, Bari 1976, I, XIss.; talvolta si esercita una forma di vera e propria demitizzazione già nel secolo XVIII: cf. DUCHET, *Le origine dell'antropologia*, 9.

Su un altro versante, abbiamo già altrove richiamato il sorgere della coscienza storica, quale scoperta della storicità del reale, della nostra coscienza e delle nostre categorie. È un tratto decisivo della nostra contemporaneità. Vogliamo aggiungere che dall'acquisizione della coscienza storica s'è potuta sviluppare l'ermeneutica come filosofia generale, con il compito di rendere trasparente quello che sempre accade nel comprendere, non come forma normativa e precettiva del comprendere medesimo.²⁰ E vogliamo ancora sottolineare la sorprendente analogia tra le scoperte ermeneutiche e quelle esegetiche. Così, ad esempio, la prospettiva storico-salvifica della fede nella creazione ha una precisa rilevanza esegetica e all'esegesi tocca indagarla; ma essa risponde, con non minore precisione, alla nuova coscienza ermeneutica.

13. Problematica ontologica

L'antropologia teologica si mostra dunque in necessario rapporto con le sfere

- della conoscenza volgare;
- del conscio (processi di legittimazione, di razionalizzazione ecc.) e dell'inconscio;
- delle diverse antropologie.

Nel nostro contesto culturale, e, in ogni caso, per il suo legame alla tradizione teologica – che può richiedere d'essere superata, ma non va ignorata – il discorso dell'antropologia teologica e della creazione deve necessariamente confrontarsi con la problematica ontologica.

Urgono in essa domande che hanno rappresentato il tema centrale del pensiero occidentale, e che non ci è lecito aggirare.²¹

La prima è quella della contingenza dell'essere.²² Non è proprio la tradizionale insistenza di questo problema quella che ne esprime la radicazione profonda nel nostro essere, e la sua urgente attualità?

²⁰ Cf. l'introduzione alla seconda edizione di H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.

²¹ Nella sua più generale figura, il problema è tradizionalmente affrontato sotto il titolo dei rapporti fra fede e filosofia, sul quale si può trovare una larga indicazione bibliografica, per quanto concerne l'ambito italiano, in G. COLOMBO, *La teologia italiana oggi*, Milano 1979, 293ss.335ss.; ID., *La teologia italiana nel ventennio 1950-1970*, Venegono Inf. 1975, 31ss.

²² Cf. W. PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, Roma-Brescia 1971, 58s.

Contingenza dice la mancanza del fondamento di sé in sé medesimi, la dipendenza da altro: *ens ab alio*. Sotto l'aspetto dell'assoluta dipendenza, è stata tema grande della meditazione di Schleiermacher; in Hegel, è apparsa nella prospettiva della necessaria risoluzione del finito nell'infinito. Alla radicalizzazione dell'interrogativo ci ha condotto Heidegger: perché l'essere piuttosto che il non essere?²³

La dottrina della creazione induce a rispondere ricorrendo all'A-more creatore. Questo significa non solo dichiarare perché è l'essere, ma anche perché l'essere è contingente; e dunque ad indicare la ragione ultima del sorgere della domanda medesima, la quale proviene dalla realtà dell'ente, ma insieme dalla sua mancanza di una autoevidenza che sia totalmente appagante, come sarebbe quella di un essere necessario e perfetto.

È noto come abbia reagito di fronte a siffatti problemi la coscienza contemporanea, nella forma del neoempirismo, che li dichiara privi di senso, o del nichilismo. Oggi si profilano comunque, sia nell'ambito della riflessione filosofica, sia in quello della ricerca scientifica, atteggiamenti ben diversi da quelli che contestavano semplicemente il senso ad ogni discorso che pretendesse di aprirsi al trascendente o alla trascendenza.

La provocatrice «inattualità» della tesi sostenuta già da Pareyson nel 1950, secondo la quale la questione decisiva per il pensiero del nostro tempo è quella del cristianesimo, ha acquistato una sorprendente plausibilità, in un mondo nel quale hanno perso credibilità i grandi sistemi egemoni degli ultimi decenni – idealismo, materialismo dialettico e storico, positivismo – e non si presentano convincenti sul piano teoretico, né capaci di fondare e garantire una genuina etica, le forme del pensiero debole o nichilista.

Proprio Pareyson, insieme con Ricoeur, offrono modelli affascinanti di un pensiero «ermeneutico», che rinuncia ad ogni prospettiva fondativa e soprattutto ad ogni pretesa riduttrice dei termini del confronto tradizionale: la ragione e la fede; ma riconoscono nell'impegno razionale e critico della ragione che si esercita, ermeneutizzando, sui contenuti simbolici della fede, una possibilità genuina della ragione medesima, nella quale la fede si comprova come quella che, dalla sua irriducibile differenza, *donne à penser*: si fa sorgente inesaurita di nuovi significati capaci di illuminare il pensiero e il cammino dell'uomo.²⁴

²³ PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, 69; JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 48ss.

²⁴ Cf. anche *In lotta con l'angelo*, Torino 1990.

Anche sul versante della ricerca scientifica si annunciano interessanti e stimolanti novità: lo testimonia una ricerca di notevole impegno e di valore rilevante, i cui risultati appaiono non solo attendibili, ma convincenti, sugli atteggiamenti degli scienziati italiani rispetto alla problematica etica e religiosa.²⁵

Per quanto concerne l'antropologia teologica e la dottrina della creazione, certo non è possibile limitarle a dar risposta a questi problemi. Forse non possono neppure dare un tale risposta, perché esse possono «non sapere», o perché la domanda può essere non pertinente. Non è ovvio, infatti, che la fede si traduca in determinate forme di sapere; meno che mai, che essa sia la risposta ultima nell'ordine del sapere, e che come tale lo risolva in sé. Entro la prospettiva che le è propria, e che la teologia riconosce riflessivamente come della fede e, derivatamente, come sua propria, essa deve però confrontarsi con tali problemi, ed eventualmente motivarne la non pertinenza. Naturalmente i problemi filosofici classici non sono gli unici, né oggi, forse, i principali, o almeno quelli da affrontarsi prioritariamente in una teologia della creazione.

C'è di più: la filosofia può anche non esser più l'interlocutrice privilegiata della teologia. Non solo si sono messe in luce tutte le forme di ricerca antropologica e sul reale, cui abbiamo già accennato, ma soprattutto s'è fatto urgente e assillante il confronto con gli ambiti non teoretici, con gli ambiti della prassi: proprio nella misura in cui la teologia si apre ad una prospettiva storico-salvifica. Qui ogni realtà o dimensione che attiene all'uomo si fa rilevante vuoi nella direzione teoretica della delineazione di un progetto uomo; vuoi nella direzione della prassi storico-politica per la realizzazione del progetto. Ove va ancora sottolineato il controllo reciproco dei due momenti, contro ogni piatta subordinazione dell'uno all'altro. E determinante, dal punto di vista teologico, è il controllo – pur esso reciproco, e in certo senso dialettico, nonostante la riconosciuta assolutezza della rivelazione – dei due momenti teoretico e pratico con le fonti della rivelazione.

Naturalmente tutto questo va coniugato con quanto ci risulta a proposito della peculiarità della prospettiva biblica storico-salvifica, e in particolare della creazione.²⁶ Da questo punto di vista, sorge l'interrogativo se la creazione possa essere detta correttamente prei-

²⁵ A. ARDIGÒ - F. GARELLI, *Valori, scienza e trascendenza. I: Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani*, Torino 1989.

²⁶ Cf. PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, 52ss.

storia della salvezza, eziologia dell'elezione, profezia restrospectiva, o altro ancora.

S'impone il problema se non si dia una tipica *forma mentis* biblica (e forse non una sola), diversa da quella invalsa nella tradizione cristiana, che ha regolato anche l'interpretazione della Bibbia. La coscienza storica ci impegna comunque a collocare il messaggio biblico, per coglierlo nella sua genuinità e poi applicarlo. Di qui risultano le tipiche categorie sulle quali si strutturano la dottrina della creazione e l'antropologia biblica: alleanza, peccato, conversione, regno, croce, fede, speranza, amore ecc.: categorie che si vogliono narrative.²⁷ Di qui possiamo iniziare anche un cammino di riduzione trascendentale, volto ad esplicitare l'ontologia soggiacente.²⁸

Un dato merita particolare attenzione: la dottrina biblica si presenta nelle forme dell'annuncio: comandamento, promessa, immediatamente coordinati alla progettazione, all'impegno etico; non invece come semplice dichiarazione o asserzione di un fatto, o di un essere dal quale debba essere inferito il «dover essere».²⁹

Siamo ancora alle prese con l'eventualità almeno di una nuova ontologia, entro la quale vada integrata anche la categoria della storia. La storia infatti è prospettabile secondo modelli diversi e tra loro opposti. Per la Bibbia vanno evitati vuoi quelli che in definitiva riconducono la storia al divenire della natura, regolato da leggi, controllabile e prevedibile; vuoi quelli che si rifanno ad un semplice libero e imprevedibile agire dell'uomo. Di contro, la storia biblica è frutto di un agire di Dio, che non esclude, ma anzi fonda la libertà dell'uomo, e resta tuttavia per l'uomo non disponibile.

Di qui sorge un ulteriore problema. Il superamento delle categorie metafisiche, nelle quali si è tradizionalmente interpretata la creazione, ha come sola alternativa l'accoglimento delle categorie ontologiche, orientate in senso storico-salvifico della Bibbia, e dal suo discorso piuttosto presupposte e implicite? Oppure il discorso biblico, compreso nella sua genuinità, può e deve essere strutturato – nel momento della sua attualizzazione ermeneutica – secondo categorie eventualmente diverse da quelle della tradizione metafisica (se criticamente superata), ma pure ad esse omologhe, in quanto ri-

²⁷ Cf. O. CLEMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973.

²⁸ Cf. PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, 53. Che questo sia possibile, lo dimostra il fatto che la teologia ha innovato categorie e termini di Gesù e della Bibbia. Cf. G. BOF, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Brescia 1976.

²⁹ PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, 115ss.

spondenti alla medesima istanza ontologica cui rispondevano quelle, e non invece secondo categorie presuntivamente rivelate?

Qui entrano in campo i problemi dell'*Offenbarungspositivismus*, della normatività delle categorie sottese alla Bibbia, e, più specificamente, quello suscitato dal Pannenberg, e da noi richiamato, circa il Regno e l'impostazione di una ontologia escatologica. Ma alla fine ritorna il problema: è possibile in teologia non considerare Dio come principio di determinazione del tutto? E che altro significa dichiarare Dio creatore?

Viene qui in luce la profondità di alcuni dei temi più controversi del pensiero contemporaneo: da quello del contrasto tra una visione oggettivistica o reificante della realtà e una sua comprensione partecipativa o empatica,³⁰ a quello di una eventuale ontologia che sia capace di coniugare in sé la molteplicità delle dimensioni del reale cristiano, come l'indicativo e l'imperativo, e il singolare intreccio tra passato presente e futuro: è il problema di una ontologia escatologica.³¹

Una ontologia escatologica pone la realtà in *statu nascenti*, è progetto, scaturigine e sviluppo del reale, verso una meta storicamente raggiungibile solo nella forma di anticipazioni, proletticamente; ove l'uomo paradossalmente ha da essere il costruttore di sé medesimo, ricco di quelle virtualità che si disveleranno solo al termine di un problematico cammino, che è suo e del quale egli non può tuttavia essere la adeguata spiegazione e il principio.³²

In questo senso, l'ontologia è essenzialmente etica.

Proprio all'interno del pensiero moderno esplode il «conflitto delle interpretazioni», che mette in gioco non solo la filosofia della riflessione di tendenza idealistica, alla quale s'oppone la tendenza ermeneutica, meno speculativa e più positiva e storicizzante; ma anche quest'ultima è sollecitata e messa in questione dall'esigenza di una filosofia che sia prassi trasformatrice del mondo (XI tesi su Feuerbach, di Marx); e, più radicalmente, si contesta l'insieme di queste concezioni di intonazione umanistica – le *Geisteswissenschaften* – in nome di una visione positivista o neopositivista, domi-

³⁰ Qualche aiuto sulla via della comprensione ci può giungere dal ricorso a categorie quali segno o simbolo. Cf. R. ALLEAU, *La scienza dei simboli*, Milano 1983.

³¹ È la formula introdotta da W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

³² La ponderosa opera di W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, rappresenta in qualche modo l'esecuzione del compito antropologico predelineato in quella prospettiva ontologica.

nata da un monismo metodologico, da un linguaggio reificante e matematizzante, regolato sulle scienze della natura.³³ Forse ancor più sottile è la rivoluzione operatasi all'interno delle scienze antropologiche con il diffondersi delle tendenze strutturalistiche, e il loro muoversi in senso decisamente oggettivistico e antiumanistico.³⁴

Dopo aver fatto i conti con l'epistemologia neopositivistica o del razionalismo critico; dopo aver criticamente superato le barriere innalzate dalle ermeneutiche del «sospetto» (Marx, Freud, Nietzsche), è decisivo nella temperie culturale attuale il confronto con le scienze semiologiche, per un recupero della problematica del senso, della referenza.³⁵ Pare essere questa, nella cultura contemporanea, l'ultima spiaggia sulla quale è possibile resistere alla minacciata fine dell'uomo e all'invadente nichilismo. L'interesse, la tenace volontà, anzi l'inesorabilità con la quale si ricerca il superamento di ogni sorta di mistificazione e di rimozione, il disoccultamento del reale, e, nel raggiungimento dell'autenticità, la salvezza dell'uomo, mostrano proprio in questi esiti antiumani la possibilità che le presunte scienze della liberazione e della salvezza siano esse medesime occultanti e perdute.

Come procedere allora?

La via più plausibile e promettente pare essere quella che, allontanandosi dall'opposizione rigida e aprioristica, proceda al confronto critico e alla mediazione. Le possibilità dell'ermeneutica di farsi nuova *koiné* del linguaggio, di promuovere e realizzare un rinnovato ecumenismo del pensiero, non solo, come accade in Gadamer, «urbanizzando» (Habermas) l'impostazione ontologica del pensatore della Selva Nera che aveva denunciato il culmine dell'oblio dell'essere nella città della scienza e della tecnica, ed era giunto a proporre una ontologia ritornata «selvatica»; ma anche attenuando l'opposizione tra verità e metodo, che Gadamer ha programmaticamente stabilito. Si tratta certo ancora di riconoscere e di far valere la peculiarità delle scienze antropologiche nei confronti delle scienze naturali e della semiologia strutturalistica; non opponendosi semplicemente ad esse, bensì allargando le strettoie del modello epistemologico da esse messo in opera e proposto come esclusivo, integrando i loro risultati positivi, attrezzandosi all'indagine di ambiti da quelle lasciati scoperti.

³³ Cf. D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Napoli 1984, 17ss.

³⁴ Cf. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, 37ss.

³⁵ Cf. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 195ss.

Non si tratta solo di progetti velleitari, bensì di un itinerario già segnato da sensibili tracce. Ci riferiamo anzitutto alla «via lunga» ipotizzata e percorsa da P. Ricoeur, nella sua «ermeneutica metodica», la quale, sempre nella linea dei fondatori (Schleiermacher, Dilthey), accoglie l'eredità dell'ermeneutica ontologica (Heidegger, Gadamer), e intanto la allarga al dialogo con il marxismo, con la psicoanalisi, con la linguistica, con l'analisi concettuale, con lo strutturalismo. Senza peraltro rinunciare alla prospettiva ontologica, anche se resta vero per Ricoeur che «L'ontologia della comprensione, quella che Heidegger elabora direttamente attraverso un improvviso capovolgimento che sostituisce la considerazione di un modo di essere a quella di un modo di conoscere, non può essere altro, per noi che procediamo indirettamente e per gradi, che un orizzonte, cioè una visione (*une visée*) piuttosto che un dato. Un'ontologia separata è irraggiungibile con i nostri mezzi: solo nel movimento dell'interpretazione noi scorgiamo l'essere interpretato. L'ontologia della comprensione rimane coimplicata nella metodologia dell'interpretazione, secondo l'ineluttabile «circolo ermeneutico» che lo stesso Heidegger ci ha insegnato a disegnare. Ancora di più: solo in un conflitto fra ermeneutiche rivali noi scorgiamo qualcosa dell'essere interpretato: un'ontologia unificata è pertanto inaccessibile al nostro metodo quanto un'ontologia separata; volta per volta è un'ermeneutica determinata che scopre quell'aspetto dell'esistenza che la fonda in quanto metodo».³⁶

In questo cammino ricoeuriano, che prende le mosse da un ricupero critico del *Cogito* e della filosofia della riflessione, la libertà è proposta come ricupero di sé dalla dispersione iniziale in un mondo oggettivato, attraverso l'ermeneutica delle oggettivazioni, e la riflessione trascendentale: l'una e l'altra funzionali alla restaurazione della pienezza del soggetto. Integrando la riflessione, l'ermeneutica permette di attribuire tutta la sua concreta densità a quel soggetto che il *Cogito* e la riflessione potevano accertare, ma non comprendere.³⁷

La biografia intellettuale di Ricoeur è emblematica; il ripercorrerla ci garantisce contro l'astrattezza delle affermazioni di principio e i progetti inficiati da velleitarismo. Ricoeur non è peraltro un caso unico: sia sufficiente ricordare, per l'area tedesca, il nome di W. Pannenberg.³⁸

³⁶ RICOEUR, *La sfida semiologica*, 147s.

³⁷ Cf. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 116ss.

³⁸ Cf. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 116ss.

Naturalmente, proprio questo è il luogo appropriato per affrontare il problema specifico del rapporto fra le antropologie «scientifiche» e l'antropologia filosofica.³⁹

14. Antropologia e ideologia

Tendenza ancora largamente presente è quella che fa della teologia una disciplina *sui generis*, dominata dalla volontà «di astrarre con sempre maggior nettezza e deliberatamente ciò che chiamiamo teologia (cultura), o di astrarla, come sarebbe più esatto dire, dalle società e dagli individui e dai bisogni e dalla psicologia degli esseri umani, e tentare di mantenere questi come costanti, allo scopo di poter indagare con un maggior grado di controllo e di collocare in una prospettiva più chiara, l'interrelazione fra forme ed eventi puramente teologici (culturali)».⁴⁰

Abbiamo compiuto un'operazione curiosa: per dichiarare che cosa si intenda talvolta per teologia, abbiamo riportato pari pari la definizione kroeberiana di cultura, solo sostituendo l'un termine all'altro. Una siffatta assimilazione, se, come crediamo, coglie nel segno, può richiamare alle radici teologiche di certe comprensioni della cultura; ma quando si colgano – come nel nostro caso si può agevolmente fare – i tratti ideologici del concetto di cultura di cui è questione, non è più possibile che il sospetto di ideologicità non getti la sua ombra anche sulla teologia.

Nei recenti decenni è anche venuto in chiara luce il profondo condizionamento etnocentrico che ha guidato, lasciandovi la sua incancellabile impronta, le figure dell'antropologia, pur elaborate con la pretesa di una oggettiva e politicamente asettica scientificità. E questo è accaduto proprio nell'accostamento dell'antropologia alle scienze naturali, che avrebbero dovuto garantire un'assoluta oggettività, irrimediabilmente contestata alle discipline umanistiche, o alle scienze dello spirito: «Attraverso questo avvicinamento fra le scienze della natura e la riflessione antropologica, questa veniva certamente calata in una dimensione di indagine, almeno apparentemente, più concreta, ma tale progresso scientifico venne peraltro

³⁹ Cf. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, I, XIVss.

⁴⁰ A.L. KROEBER, *The Nature of Culture*, 147, citato. in C. TULLIO-ALTAN, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano 1983, 65. Cf. C. KLUCKHO - A.L. KRÖBER, *Il concetto di cultura*, Bologna 1982, 381ss.

pagato a prezzo, la cui misura non è facile precisare, di un nuovo tipo di condizionamento, sottile, indiretto e quasi impalpabile, certamente non avvertito come tale dagli studiosi stessi, che la società del tempo veniva esercitando su di loro. Un condizionamento certamente meno visibile di quello che subirono i navigatori e gli esploratori dei secoli precedenti, che dipendevano direttamente dalle corti o dagli interessi dei mercanti, ma certamente non meno pericoloso». ⁴¹

L'intesa e pretesa neutralità del discorso scientifico non garantisce dal pericolo di cadute ideologiche: «Il rischio del condizionamento ideologico comincia quando una certa ipotesi concepita e verificata in un certo contesto di problemi, e quindi elevata in quella sede al rango di teoria, venga come tale presa ed applicata alla spiegazione scientifica di fenomeni che si realizzano in tutt'altro contesto, e in condizioni radicalmente diverse, senza essere quivi sottoposte ad un nuovo procedimento di verifica. Non sentendosi vincolato dall'onere della prova sperimentale, spesso non attuabile nel campo dei fenomeni umani, lo studioso di scienze umane si sente allora libero di scegliere fra le molte quella teoria interpretativa che più conviene al suo ordine mentale e alle sue più o meno latenti strutture culturali di fondo, per ricavarne, attraverso l'uso che ne fa, una conferma di sé, una rassicurazione, più che una vera e propria spiegazione scientifica». ⁴²

Non è difficile sorprendere i condizionamenti ideologici nei quali è stata irretita l'antropologia, muovendo dalle dottrine evoluzioniste, sino a quelle che si sono intese come rivoluzionarie; forme dell'ideologia talvolta sottili e insinuanti, talvolta intonate su un crasso etnocentrismo, che raggiunge il razzismo, le quali segnano col loro stigma non solo le teorie generali, ma anche le ricerche sul campo.

Le motivazioni e le ragioni soggettive ai quali è dovuto il fascino, anzi la ben difficilmente superabile attrazione dell'ideologia sono facilmente individuabili: «L'uso del sapere tradizionale, nel quale siamo stati formati, esercita su di noi un'azione rassicurante, perché ci riporta al consueto, al prevedibile, sottraendoci alle angosce del dubbio e dell'incertezza», e insieme contribuisce «tanto alla sacralizzazione di un sapere confortante, quanto alla sacralizzazione della società nella quale si è prodotto e di cui esprime le esigenze. A sua

⁴¹ TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 39. Per l'impostazione etnocentrica dell'etnologia cf. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, I, XIIIss. Vi insiste anche Lévi-Strauss.

⁴² TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 39s. Cf. 51s.

volta la società favorisce lo studioso, che in tal modo la celebra attraverso la messa in opera del sapere tradizionale, per mille vie, col prestigio, con l'udienza, con i mezzi finanziari dati in premio dei suoi servizi. E in questo si manifesta la condizione specifica del sapere che si fa ideologia».⁴³

La lezione che ne dobbiamo trarre è la convinzione del condizionamento storico-culturale del pensiero, specificamente nei confronti delle interpretazioni generali dell'uomo – le antropologie, appunto – o, comunque, dei diversi modi di accostamento disciplinare alla sua complessa realtà: acquisizione che dovrà esser resa feconda anche per le antropologie teologiche, o per l'esegesi e l'ermeneutica biblica.⁴⁴

Eppure, restiamo ancorati alla convinzione che proprio il dialogo con le scienze sia condizione della necessaria storicizzazione e dell'emancipazione ideologica della teologia, così come lo siamo del fatto che la tipicità della teologia non esige minore spirito democratico, volontà di emancipazione e laicità di quanto ne esiga la scienza, sebbene, per raggiungere la meta di una genuina teologia, si debbano seguire vie e modi diversi che per la scienza, e si esigano particolari cautele.

L'antropologia teologica esige altro e di più anche per altri punti di vista: essa si caratterizza infatti – è ormai ovvio – per il fatto che assume come fondamentale principio e orientamento e criterio di interpretazione del referente uomo, la Rivelazione, donde viene il carattere teologico che le è proprio.

Questo carattere la allontana da qualsiasi comprensione che pretenda a valore di semplice «oggettività», nel senso di corretta e adeguata descrizione ed esplicazione nomotetica o scientifico-naturale del fattuale; addita invece all'uomo, come sua decisiva determinazione, un cammino, una meta – un dover-essere – che ne costituiscono la piena realizzazione, e, mancati, ne determinano il naufragio. All'uomo essa attribuisce dunque un senso.

Dal momento che questo senso ha valore globale e totalizzante, l'antropologia teologica che lo cura è interessata ai molteplici aspetti della realtà umana, che le singole discipline antropologiche assumo-

⁴³ TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 40.

⁴⁴ Si veda ad esempio quanto è accaduto nei problemi dell'evoluzionismo e del poligenismo. Cf. ancora «Etnicità», numero monografico di *Concilium* (1977)1; W. DUPRÉ, «Etnocentrismo e sfida della relatività culturale», in *Concilium* (1980)5, 19ss.

no a loro proprio oggetto; indirettamente, a tutte queste discipline, in quanto esprimono qualcosa di rilevante rispetto a quel senso. Non che essa possa avanzare la pretesa ad esprimere una sintesi globale; ma deve essere cosciente del condizionamento positivo e negativo, delle possibilità offerte ed escluse da quelle prospettive disciplinari, per una comprensione concreta dell'uomo.

Le diverse discipline sono dunque accostate in base alla funzione che esercitano nella determinazione del senso teologico dell'uomo.

15. La contemporaneità dell'antropologia teologica

La consapevolezza messa così in questione si apre alla concretezza della situazione, e proprio in quanto concretamente aperta, si riferisce ad un orizzonte determinato. Dovrò ben badare a non identificare il mondo e la realtà tutta con il mio orizzonte; ma è pur vero che essa non appare se non entro i limiti dell'orizzonte che, di volta in volta, io stesso definisco, a partire dalla mia collocazione. Solo mediante procedimenti tanto spontanei quanto complessi, riesco, in qualche modo, a superare il mio stesso orizzonte, non solo allargandolo ad altro che prima non vi era compreso, ma cogliendolo proprio come orizzonte, definito dalla mia determinata collocazione, che si pone come punto prospettico. Entro questo orizzonte, sorgono ed eventualmente si risolvono i problemi teologici. Problemi che mettono in gioco l'uomo entro quelle coordinate che abbiamo sopra ricordato; che colgono il singolo nello spessore della sua esistenza, la quale si dilata alla comunità, all'umanità intera, alla storia, al cosmo.

Per questo una genuina antropologia teologica è e dev'essere anche attuale, contemporanea.

16. La situazione contemporanea

Non è concetto ovvio quello di contemporaneità; che cosa è contemporaneo? Che cosa è la contemporaneità?

Essa comporta la compresenza entro coordinate spazio-temporali, ma a quella non si riduce; non si colloca alla superficie del reale; dice invece quello che del reale è più proprio e più profondamente determinante. È un concetto che non è azzardato dire primariamente assiologico; e dice una realtà internamente differenziata: una periferia, un centro, un fondamento.

Esistono problemi eterni? Allora essi saranno sempre presenti, e dell'attualità saranno i più profondamente determinanti, e quasi i principi di definizione della più genuina contemporaneità: la loro eternità non può disvelarsi e testimoniarsi altrimenti che come insuperabile insistenza.

L'attualità ci impone i problemi, e ci offre insieme gli strumenti per affrontarli e per risolverli; oppure ci impedisce la soluzione. Vane sono le nostalgie delle possibilità offerte dal passato, ma ora esaurite o smarrite; vane, del pari, le anticipazioni suggerite dal desiderio, quando si esauriscano in inerti aspirazioni ad un futuro diverso. Sola via praticabile è quella dell'impiego delle possibilità attuali, con la coscienza e con la speranza che proprio da quello prenda presto figura una situazione nuova, la quale renda eventualmente obsoleti e rivoluzioni gli strumenti da noi posseduti e impiegati, e anche per tal via si apra ad inattese e inaudite possibilità.

Contemporaneità dunque come compartecipazione alle coordinate spazio-temporali, in funzione di quelle storico-culturali, definite dalla identità del linguaggio, dei problemi, degli strumenti per la comprensione e per l'agire.⁴⁵

Non intendiamo delineare, neppure per sommi tratti, la situazione contemporanea; ma non è, quella nella quale siamo chiamati a svolgere la nostra antropologia teologica, condizione di una crisi emergente? Non ne cogliamo la gravità, dopo aver sperimentato lo scialo di morte del terrorismo, e il nichilismo scellerato della nuova destra, che rappresentavano i poli estremi della tensione del passato recente, nella caduta di ogni tensione etica, nel ripiegamento progettuale, nella disperazione che, ormai quasi privata di ogni intonazione emotiva e drammatica, si esprime e si esplica nell'abbandono ad una deriva vissuta come ineluttabile destino?⁴⁶

I cambiamenti intervenuti, che non pare eccessivo giudicare epocali, hanno logorato e talvolta resi implausibili gli orientamenti del passato; ma non hanno ancora sostituito i tipi di culture ai quali è possibile riferirsi positivamente; e queste restano ancora:

⁴⁵ Un approfondimento del concetto di contemporaneità potrebbe venire dal suo riferimento alla nozione gadameriana della *Wirkungsgeschichte*, la storia degli effetti, e ancora al concetto di classico.

⁴⁶ Per la situazione appena superata cf. I. MANCINI, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano 1983; *Religione, istituzione, liberazione*, a cura di A. COLOMBO, Roma 1983; D. BONIFAZI in *Parola e spirito*, a cura di C. CASALE MARCHESELLI, Brescia 1982, II, 989ss. Per quella in atto, siamo rimandati alla cronaca, peraltro assai trasparente.

1) le culture forti, quali il cristianesimo, il marxismo, forse, per certi rispetti, la tecnocrazia.

2) Le culture del pensiero debole, le quali si presentano non solo come diverse dalle culture forti, ma come contestatrici del piano sul quale quelle poggiano, che sembra espresso dal loro connaturato imperialismo, per il quale il progetto di liberazione dell'uomo che ad esse si affida resta già ingabbiato e dominato.

3) Se dobbiamo prestar fede a voci autorevoli della Chiesa, un elemento importante della crisi che la Chiesa oggi attraversa è rappresentato dalle teologie della liberazione, dalla loro problematica e dagli indirizzi perseguiti. Orbene, tutto questo ci rinvia all'importanza e alla necessità dell'antropologia teologica, come quella che esercita il confronto esplicito, riflesso e responsabile della fede cristiana con questi grandi progetti di uomo.

17. Antropologia della crisi

L'antropologia che siamo chiamati a svolgere non può essere altra che quella della crisi e per la crisi: sorge da questo ambiente, donde riceve problemi e strumenti risolutivi; deve essere indirizzata a chiarire e a risolvere questa crisi, proponendole un progetto cristiano realizzabile, vivibile, salvifico.

L'interrogativo che urge, e dal quale l'antropologia teologica è impegnata può essere espresso in termini molto semplici: che cosa dice, che cosa promette, che cosa comanda Dio all'uomo, in questa precisa situazione?

Non può accadere che una teologia integrata in questa situazione non ne porti i segni o le stigmate; non può essere una teologia trionfante. Sarà invece una teologia sofferta e sofferente; forse sarà teologia che si muove nell'orizzonte del silenzio di Dio, o dove almeno Dio sembra tacere.

Potrà e dovrà, rischiando se stessa, faticare e soffrire, affinché la crisi sia superata; anzi dovrà aspirare all'avvento di un mondo nel quale le crisi siano meno totalizzanti e radicali; ma sarà sempre accompagnata dalla coscienza che essa deve collocarsi in questo mondo, non sfuggirlo; deve contribuire a trasformarlo, non ignorarlo o camuffarlo. Non è teologia seria, anzi non è teologia affatto, quella che tenta di svincolarsi dai problemi senza risolverli; quella che cerca una consonanza esteriore con la grande teologia, ma non ne coglie lo spirito. Farà risuonare discorsi e *slogans*, con i quali catturare il

consenso: ma non sarà il profondo pensiero dell'uomo, che si muove come risposta alla parola di Dio.

La teologia seria sarà invece anche critica di questi atteggiamenti sempre ricorrenti e invadenti; sino a levare l'accusa di idolatria contro quelli tra essi che pretendano identità con la parola di Dio. Sol tanto allora essa si porrà nella condizione di poter cogliere il suo proprio oggetto, che, con Lutero, possiamo così definire: «Genuino oggetto della teologia è l'uomo colpevole e perduto e Dio che giustifica e salva». Dunque non l'uomo astratto, ma concreto, che risulta dal concrescere in lui della pluralità delle dimensioni, degli aspetti che lo rendono quella realtà che è: uomo che vive, mangia, beve, veste panni. L'uomo che è sempre o colpevole o innocente, oppure insieme colpevole e innocente.

Tale è appunto nella prospettiva cristiana: per se medesimo colpevole, bisognoso di salvezza e assolutamente incapace di raggiungerla, ma insieme sempre perdonato, graziato e salvato da Dio. Neppure la sua nascita lo pone nello stato di innocenza, bensì di peccato: peccato originale; da allora ogni suo gesto o atto o comportamento resta segnato da questa originaria negatività. Nel mondo non c'è innocenza, bensì salvezza! E la negatività – e dunque anche la salvezza – colpisce l'uomo nel suo concreto essere: individuale, sociale, religioso.

L'antropologia teologica tratta il *terminus ad extra* che si costituisce in grazia della predestinazione, elezione, vocazione, creazione, redenzione del Padre, mediante il Figlio, nello Spirito Santo.

Nella nostra attuale condizione, peraltro, ogni gesto, ogni scelta è ambigua; in questa medesima atmosfera di ambiguità respira ogni momento e l'intera antropologia teologica. Non per questo diventa positivo il non far gesti, il non agire, il sottrarsi. Ci troviamo nella necessità di scegliere, con la consapevolezza della relatività di ogni scelta, dunque della sua parziale negatività. Pertanto è impossibile la pretesa dello star sopra le parti, della neutralità, della scelta pura per la verità e la giustizia.

L'antropologia vale non solo ad orientare in queste scelte, ma è già in se stessa un compierne, nell'atto in cui la si svolge, sebbene teoreticamente: è agire teoretico, storicamente condizionato. Dire che Dio ci ha creati non è proposizione neutrale, sul piano concreto, culturale, storico-politico, sebbene essa non comporti di per sé una immediata valenza storica (mediazione, paradosso?). Può però acquistarla in una determinata situazione, così da imporre o proibire determinati indirizzi storici.

Il problema si fa acuto per la nostra antropologia della crisi: qui essa deve contribuire a che la Parola di Dio diventi per il mondo annuncio, evangelo; per il mondo concreto, attuale. L'universalità e soprastoricità del Vangelo si realizzano nella capacità della Parola di adeguarsi a tutte le situazioni. La novità dell'annuncio di Cristo è non semplicemente la predicazione del Regno venturo, ma del Regno ormai definitivamente presente nel mondo. Va perciò ben intesa l'affermazione che dice il nostro tempo del silenzio di Dio o dell'assenza: non possono essere che le modalità della Parola e della presenza di Dio.

Silenzio di Dio è il *Logos* che annienta se stesso, si fa silenzio: ma è questa l'epifania del Dio salvatore nostro. Per questo il cristiano è «colui che ha speranza»: l'opposto della pretesa del sapere e della certezza, o del possesso delle soluzioni dei problemi.

18. Antropologia culturale e antropologia teologica: un convegno

Sotto questo titolo, l'Istituto di Scienze religiose di Trento, nei giorni 11 e 12 maggio 1988, ha organizzato un convegno interdisciplinare. La formulazione generale e alquanto generica era consapevole espressione dello stato del problema. Non mancano infatti nel discorso teologico settori nei quali il confronto fra tematiche propriamente teologiche e istanze dell'antropologia culturale è già avviato: basterebbe ricordare, in proposito, la teologia sacramentaria, o la riflessione sulle forme della religiosità popolare. Tuttavia l'ambito oggettuale, che dal titolo del convegno viene evocato solo raramente e senza rigorosa metodicità, appare tematizzato dalla riflessione teologica, così da giustificare l'intenzione e il proposito di una prima ricognizione dalla quale potessero emergere le tracce di un cammino più sensibile alle esigenze di un lavoro interdisciplinare.

S'è trattato dunque di un convegno inteso a misurarsi con gli aspetti più generali della tematica in questione, e in una prospettiva che pare corretto dire di teologia fondamentale. L'esigenza alla quale si voleva avviare una risposta è quella di un confronto tra due discipline o ambiti disciplinari diversi, ma per più d'un rispetto reciprocamente collegati: non solo unico è l'uomo che è dei due «oggetto materiale»; soprattutto, dal punto di vista della teologia, che direttamente riguardava il convegno, si dovevano chiarire alcuni punti essenziali:

- quale pertinenza – nel senso dell'intreccio o dell'intersezione delle problematiche delle due forme di ricerca, degli eventuali confronti, con relative concordanze o conflitti di fatto – per l'elaborazione teologica possono avere non le scienze antropologiche in generale, ma specificamente l'antropologia culturale, nell'effettualità del suo *status* disciplinare e dei risultati da essa acquisiti?
- quali ambiti problematici la teologia può aver di fatto ritenuti propri, e ora deve eventualmente abbandonare come acquisiti dall'altra disciplina, accettandone eventualmente – e problematicamente – i risultati?
- quali categorie impiegate dalla teologia devono essere abbandonate o criticamente rielaborate, in rapporto alle esigenze chiarite dall'antropologia culturale?
- quali nuove prospettive si possono di fatto aprire, come esigenze dell'antropologia teologica; quali nuove categorie devono essere accolte o elaborate come strumenti ad essa necessari?

Se queste erano le domande generalissime alle quali era orientata la proposizione stessa del tema, e si cercava una qualche risposta, compito dei singoli relatori e del dibattito che essi avrebbero sollecitato era anche quello di verificarne la pertinenza e l'adeguatezza, di modificarle e completarle in base alla competenza e alle prospettive scientifiche proprie di ciascuno; o di rifiutarle affatto, sostituendole con altre più corrette, nulla dovendosi e volendosi presupporre a quello che voleva essere un primo avvio del discorso proposto.

Il convegno è stato articolato attorno a cinque relazioni.

La prima, affidata a C. Prandi, s'è assunta il compito di una presentazione dell'antropologia culturale, con le sollecitazioni, le esigenze, le contestazioni che essa solleva nei confronti dell'antropologia teologica, e con le categorie o i punti di vista che a questa può offrire. Il relatore ha risposto al suo impegno tracciando un rapido ma articolato quadro storico dell'antropologia culturale: dai suoi primordi, collocati alla data del 1492, fissata come quella dell'inizio dell'atteggiamento antropologico-culturale, al momento della definizione di cultura per opera di G. Klemm e poi di E.B. Tylor, che permisero non solo la denominazione della disciplina, ma la precisa identificazione del suo ambito e dello statuto disciplinare.

Nella seconda relazione A.N. Terrin, facendo oggetto di indagine le scienze delle religioni, ha colto e mostrato in alcune delle teorie più recenti (in particolare nell'opera di C. Geertz) il delinearsi di

prospettive che non solo conducono ad una più profonda penetrazione del fatto religioso, ma rendono possibile, necessario e urgente un più profondo rapporto dell'antropologia teologica con l'antropologia culturale.

Il tema affrontato da A. Savignano poteva apparire anomalo rispetto all'impostazione generale del convegno, dovendosi egli misurare con un filosofo: era il ritorno alla tradizionale problematica dei rapporti fra teologia e filosofia? In verità, X. Zubiri – il pensatore fatto oggetto di indagine – presenta tratti caratteristici, che lo rendono interessante proprio nella prospettiva del convegno: egli svolge e propone infatti una metafisica che, da un lato, è aperta alla teologia (la filosofia senza la teologia è cieca!); dall'altro lato, si confronta direttamente con le scienze antropologiche, che egli vuole però rigorosamente collocate nell'ambito della metafisica, fuori da ogni antropocentrismo o da svolte antropologiche. Proprio la figura di una tale filosofia può offrirsi almeno come problematico modello di mediazione fra teologia e antropologia culturale.

Il confronto diretto fra antropologia teologica e antropologia culturale era affidato alle ultime due relazioni; a G. Colzani toccava infatti il compito di fare il punto circa la sensibilità, la coscienza, e le figure concrete di rapporto dell'antropologia teologica cattolica con l'antropologia culturale.

In tutta chiarezza è apparsa, con l'importanza del confronto, la distanza che separa i due ambiti di ricerca. Da parte sua, il relatore ha riconosciuto non solo la legittimità, ma la necessità di un dialogo culturale, ove all'impegno primario dell'antropologia teologica di assumere il concreto soggetto umano all'interno dell'esperienza originaria dell'alleanza, risponde la necessità di accogliere il dato culturale per dar vita ad un processo ermeneutico, nel quale la sintesi culturale del nostro tempo si apra anche alla verità integrale dell'uomo, e alle esigenze di un rapporto con l'Assoluto; anzi, di un rapporto con l'esperienza della rivelazione di Dio in Gesù, che diventi luogo ermeneutico nel quale si ripensi la propria congiuntura storica.

G. Bof ha sottolineato la situazione, per certi aspetti paradossale, della storia della teologia protestante, tesa tra gli opposti poli del rifiuto di un qualsiasi valore dell'antropologia culturale per la teologia e di una riconduzione di quest'ultima a forme di antropologia nelle quali va perduta ogni genuina teologicità. Ove peraltro si è andato sviluppando, ben più ricco e articolato che non nella teologia cattolica, il confronto interdisciplinare.

I testi che qui presentiamo sono stati alla base delle relazioni del convegno. Gli autori hanno però avuto la possibilità di rivederli, e in

generale lo hanno fatto introducendo nel testo scritto precisazioni e anche nuove prese di posizione, la cui esigenza era emersa dal dibattito sviluppato nel convegno, e soprattutto nella partecipazione alla tavola rotonda conclusiva.

È questa la ragione per la quale abbiamo preferito rinunciare ad una più precisa registrazione del dibattito medesimo, che sarebbe risultata ripetitiva e non avrebbe permesso di cogliere le ragioni e le motivazioni dei singoli interventi. Un solo rammarico: il non poter testimoniare quanto sia stata illuminante e stimolante la direzione dell'intero convegno e particolarmente della tavola rotonda conclusiva da parte di L. Sartori.

I

ANTROPOLOGIA CULTURALE: ORIGINI, ORIENTAMENTI, PROSPETTIVE

CARLO PRANDI

1. Alle origini dell'antropologia culturale

Scriveva Erodoto (485-406 a.C.) a proposito delle usanze degli Assiro-Babilonesi:

Ma la cosa che fra tutte quelle che sono lì costituisce a mio parere, dopo la città stessa, la più grande meraviglia, questa vengo ora ad esporre: le imbarcazioni che scendono lungo il fiume a Babilonia sono rotonde e tutte di cuoio. Dopo aver costruito nel territorio degli Armeni che abitano a nord degli Assiri i fianchi delle navi tagliando salici, tendono intorno a questi come copertura delle pelli dalla parte esterna a guisa di pavimento, senza differenziare la poppa e senza dar forma più stretta alla prora; ma, fattele rotonde a mo' di scudo e riempita di canne tutta l'imbarcazione, la lasciano così trasportare lungo la corrente del fiume, dopo averla riempita di mercanzie. [...] Tali sono dunque le loro imbarcazioni; come abiti invece si servono dei seguenti: una tunica di lino lunga fino ai piedi, e su questa indossano un'altra tunica di lana, cingendosi di un leggero mantello bianco, ed hanno calzature locali, simili ai calzari beoti.¹

Scriverà Bartolomé de Las Casas (1474-1566) circa il giudizio che gli indiani d'America avrebbero dovuto dare dell'operato dei *conquistadores*:

Così queste genti di queste Indie, come noi le stimavamo barbare, così anch'esse, non comprendendoci, ci tenevano per barbari, vale a dire per stranieri. Da questo è derivato un grande errore in molti di noi, laici, ecclesiastici e religiosi, nei riguardi di queste nostre nazioni indiane: cioè che, essendo esse di lingue diverse che non intendiamo

¹ ERODOTO, *Le Storie*, trad. A. Izzo D'Accinni, Firenze 1967, I, 194-195.

né conosciamo a fondo, e di costumi differenti, e quelli che dalla nostra nazione vennero a queste terre, di qualsiasi professione o qualità siano, dopo che queste genti hanno perduto le loro organizzazioni politiche e le regole di vita e di governo che avevano, perché noi li mettemmo in così gran disordine e li abbiamo ridotti di numero in modo tale che sono rimasti completamente annichilati, coloro che li trovano in questo stato pensano che la confusione e le prostrazione in cui vivono ora, esistettero sempre e siano derivate dalla loro natura barbarica e dal disordine politico, sebbene noi con verità possiamo affermare che essi hanno veduto in noi non pochi altri costumi per cui, con piena ragione, possiamo essere noi stimati da loro barbarissimi: e non tanto come barbari di questa seconda specie che vuol dire strano, bensì della prima, come ferocissimi, crudeli e abbominevoli.²

Quasi due millenni separano i due scrittori, mentre l'antropologia³ nel Cinquecento era ancora ben lontana dall'iniziare il suo cammino come disciplina autonoma. Tuttavia in Erodoto e in Las Casas si colgono, più che i metodi, gli *atteggiamenti* fondamentali che caratterizzano l'attività dell'antropologo. Da un contesto culturale che relega le tecniche e le attività manuali in fondo alla scala del prestigio sociale emerge un personaggio le cui osservazioni di viaggiatore attento sui «barbari» dell'oriente e del mondo mediterraneo da un lato non riflettevano in alcun modo l'etnocentrismo greco, dall'altro non scartavano nulla nel riferire intorno agli «usi e costumi», si trattasse dei modi di costruzione delle imbarcazioni o delle forme del vestire. Gli orientalisti che si sono occupati dell'opera di Erodoto per comprenderne il metodo e l'uso delle fonti allora disponibili, «hanno accertato – come scrive A. Momigliano – che egli descriveva secondo verità quello che vedeva e riferiva onestamente quello che ascoltava».⁴

Dal canto suo Las Casas, non semplice viaggiatore, ma ecclesiastico al seguito di un'impresa di conquista, coglie due elementi nell'incontro/scontro tra *indios* e *conquistadores* che sono tuttora fondamentali per la formazione di quell'*habitus* mentale che sta alla base del mestiere dell'antropologo moderno. Anzitutto egli rileva come il giudizio prevalente tra coloro che approdavano alle Indie

² B. DE LAS CASAS, *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli del Nuovo Mondo*, Milano 1959, 228-229.

³ In questo saggio antropologia culturale = AC; antropologia sociale = AS.

⁴ A. MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, Torino 1982, 140.

occidentali non tenesse conto di un fatto essenziale: lo stato di «barbarie» in cui versavano le popolazioni meso- e sud-americane non era originario, bensì il prodotto di un intervento esterno, violentemente distruttivo, delle condizioni di sopravvivenza fisica e culturale degli indios.⁵ Esemplare, a questo proposito, è il commento che, sulla scia implicita di Las Casas, lo storico francese Michel de Certeau ha dedicato ad una illustrazione del pittore Jan Van Straet, disegnata per l'opera di Jean-Théodore de Bry, *Americae decima pars*, pubblicata nel 1619, raffigurante un esploratore (A. Vespucci) che, rivestito di tutti i simboli del suo ruolo, osserva una donna indios nuda, seduta su un'amaca, ovvero «l'Indiana che si chiama America»:

Amerigo Vespucci lo Scopritore arriva dal mare, in piedi, vestito, corazzato, crociato; porta le armi europee del senso ed ha dietro di sé i vascelli che riporteranno verso l'Occidente i tesori di un paradiso. Di fronte, l'Indiana *America*: donna stesa, nuda, presenza innominata della differenza, corpo che si risveglia in uno spazio di vegetazioni e di animali esotici. Scena inaugurale. Dopo un attimo di stupore su questa soglia segnata da un colonnato d'alberi, il conquistatore si appresta a *scrivere* il corpo dell'altro ed a *tracciarvi* la propria *storia*. Ne farà il corpo istoriato – il blasone – dei suoi lavori e dei suoi fantasmi. Sarà l'America «latina».⁶

Per altro verso le riflessioni di Las Casas tendono, per la prima volta nella storia della cultura europea, a spostare l'ovvietà del centro in cui questa si era da sempre collocata – ergendosi a misura del cosmo – per immaginarsi l'esistenza di un altro centro in grado di giudicare, dal punto di vista del proprio universo mentale, il comportamento dei *conquistadores* europei: «... con piena ragione possiamo essere noi stimati da loro come barbarissimi...».

La *perdita del centro* – siamo nell'età di Copernico, di Keplero e, tra non molto, di Galilei – è l'intuizione profonda che fa di Las Casas uno dei più acuti ed attuali tra i precursori dell'antropologia contemporanea. Tuttavia egli non è il solo: il problema dell'etnocentri-

⁵ L'intuizione di Las Casas è perfettamente estensibile al contesto africano e alle società cosiddette primitive, in cui lo sfruttamento coloniale e la tratta degli schiavi, già nel secolo scorso, avevano letteralmente sfigurato le tradizioni culturali e le civiltà del continente nero, oltre ad avviare, come in altre zone del pianeta, il processo di estinzione di interi gruppi etnici.

⁶ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Roma 1977, XV.

smo è strettamente collegato all'ampliarsi della conoscenza di ciò che Europa non è e, dunque, allo sviluppo, sia pure contraddittorio, di una coscienza policentrica delle civiltà umane.

L'itinerario «pre-istituzionale» dell'antropologia – ancora avvolto nel linguaggio filosofico – trova in Vico e in Rousseau dei protagonisti che hanno posto l'accento sulla *sauvagerie*, intesa non tanto come momento cronologico della storia dell'umanità (saranno i positivisti a collocarsi su questa pista evoluzionistica), quanto come *prius* ideale: il primitivo è qualcosa che vive eternamente in noi e che si manifesta anche presso le società evolute. Da Voltaire a Rousseau, da Diderot a Buffon la *sauvagerie* assume connotazioni che vanno dalla creazione, tutta illuministica, di un selvaggio inteso come uomo di natura, fuori della storia, in condizione edenica e innocente, all'attribuzione a questo stato – peraltro prevalente nell'opinione comune – di caratteristiche congenite quali la stupidità, l'ignoranza, l'inerzia, la depravazione, la pigrizia. È il naturalista francese G.L. Buffon che, senza mezzi termini, pone le basi ideologiche che giustificheranno le imprese coloniali del secolo successivo. Nella sua immensa *Histoire naturelle générale et particulière*, che iniziò a pubblicare nel 1749, egli ebbe occasione di occuparsi dell'America e delle sue popolazioni native. Partendo dall'idea che gli animali di quel continente sono mediamente di piccole dimensioni rispetto a quelle riscontrabili in altre parti del mondo, egli, per estensione, attribuisce analoghe caratteristiche agli esseri umani ivi stanziati, traendo le conclusioni che

Il selvaggio è debole e piccolo riguardo agli organi della generazione, non ha né pelo né barba, e nessun desiderio per la femmina. Per quanto più agile dell'europeo, perché è più abituato a correre, è tuttavia di corporatura molto meno robusta, è anche meno sensibile, e tuttavia più timoroso e più pavido. Non ha alcuna vivacità, alcuna attività nell'anima, e l'attività del corpo, piuttosto che un esercizio, un movimento volontario, è una necessità di azione causata dal bisogno. Togliete al selvaggio la fame o la sete, e avrete distrutto nello stesso tempo il principio attivo di tutti i suoi movimenti: egli rimarrà stupidamente in riposo, accovacciato sulle gambe o coricato, per giorni interi. Non occorre andare a cercare oltre la causa della vita dispersa dei selvaggi e del loro allontanamento dalla società: la più preziosa scintilla del fuoco della natura è stata loro negata, mancano di desiderio per la loro femmina e, per conseguenza, di amore per i loro simili. Non conoscendo l'affetto più vivo, più tenero di tutti, gli altri loro sentimenti del genere sono freddi e languenti: amano debolmente i loro padri e i loro figli. L'associazione più intima di tutte, quella della

medesima famiglia, ha dunque tra di loro legami assai deboli, l'associazione di una famiglia con l'altra, poi, non ne ha nessuno: per questo non c'è nessuna forma di unione, nessuna repubblica, nessuno stato sociale. L'aspetto fisico dell'amore condiziona in loro l'aspetto morale del comportamento, il loro cuore è gelido, la loro società fredda, la loro autorità dura...⁷

Insomma, al selvaggio americano mancano i tratti etici distintivi delle società civili.

Le opinioni sull'indole del selvaggio in questo periodo sono contraddittorie, anzi, sovente, antitetiche. In ogni caso al difetto di conoscenze linguistiche e di adeguate metodologie di ricerca fanno da supporto quote ideologiche di notevole spessore, come se l'immagine del selvaggio fosse una categoria a priori, più che il prodotto di una particolare vicenda storica. Così un domenicano francese, Jean-Baptiste Dutertre, missionario nelle Antille per 18 anni a partire dal 1640, dimostrava di ispirarsi al lungimirante antidogmatismo pluralistico di Montaigne tessendo nell'*Histoire générale des Antilles* (Paris 1667-1671) un tale elogio del selvaggio e della sua libertà da ogni autorità, passione e desiderio da rappresentare una delle più evidenti anticipazioni delle tesi di Rousseau. Egli scrive, tra l'altro, che i nativi delle Antille

non sono né pelosi né deformi; al contrario, sono di bell'aspetto, di corporatura ben proporzionata, grandi, possenti, forti e robusti, così vivaci e così sani che si vedono comunemente tra di loro vecchi di 100 o 120 anni che non sanno cosa voglia dire arrendersi né curvare le spalle sotto il peso della vecchiaia, e che hanno pochissimi capelli bianchi, e la fronte appena segnata da una sola ruga.

Se molti poi hanno la fronte piatta e il naso camuso, ciò non proviene da un difetto di natura, ma da un artificio delle loro madri, che mettono le mani sulla fronte del loro bambino per appiattirla e allargarla ad un tempo, credendo che da questa imposizione delle mani derivi tutta la bellezza del viso dei loro figli; e poiché questa prima conformazione impressa fin dalla nascita del bambino cambierebbe con l'età, le madri tengono molto spesso le mani sulla fronte dei loro piccoli per paura che questa cambi forma.

I cisposi, gli zoppi, i gobbi sono molto rari. S'incontrano pochi ricciuti, ma non uno solo che abbia i capelli biondi o rossi, ed anzi odiano

⁷ Il brano è riportato nell'antologia a cura di M. GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1972, 166-167.

profondamente queste due varietà di pelo. Soltanto il colore della pelle li distingue da noi: infatti hanno la pelle bruna come il colore dell'oliva...

Hanno il ragionamento buono e lo spirito tanto sottile quanto possono averlo persone che non hanno alcuna infarinatura di lettere e che non sono mai state raffinate ed educate dalle scienze umane, le quali molto spesso mentre ci affinano lo spirito ce lo riempiono di malizia: e posso dire con verità che se i selvaggi sono più ignoranti di noi, sono però molto meno viziosi, e addirittura che conoscono della malizia soltanto quello che gliene insegnano i nostri francesi.

Sono grandi sognatori, e hanno impressa sui volti una fisionomia triste e malinconica. Passano delle mezze giornate seduti sulla cima di un masso, o sulla sponda, con gli occhi fissi per terra, o nel mare, senza dire una sola parola. Non sanno cosa voglia dire passeggiare, e ridono a più non posso quando ci vedono andare per più volte da un luogo all'altro senza progredire nel cammino, ritenendola una delle più grosse sciocchezze che abbiano potuto riscontrare in noi.⁸

Il selvaggio dei Lumi si trova dunque al centro di un mosaico di valutazioni le più diverse, i cui elementi, come ha osservato M. Duchet, «mutano, quanto alla distribuzione, all'interno di un sistema nel quale essi sono connotati ora col segno "più", ora col segno "meno"». ⁹ Le immagini positive e quelle negative del selvaggio – in particolare dell'indigeno americano – si alternano e si intersecano. Diderot, ad es., commentando il *Voyage autour du monde* (1771) di Louis-Antoine de Bougainville (che soggiornò a Tahiti), scrive che occorre commerciare onestamente con i selvaggi, non li si deve incatenare, bensì lasciargli i loro costumi, perché questi «sono più onesti e saggi dei vostri». Ma ciò non gli impedisce di sottolineare l'inferiorità biologica, intellettuale e morale dei selvaggi nello stesso tempo in cui sa esaltare altre loro doti.¹⁰

In ogni caso sarà l'opera di G.B. Vico, in particolare la *Scienza nuova*, pubblicata nel 1744, a svolgere una funzione di capitale importanza, per la sua geniale originalità, nella formazione di una consapevolezza storica e antropologica entro la cultura europea che giunge sino a Lévi-Strauss e a Leach. Per la prima volta la storia umana viene interpretata come un processo sociologico e non come il frutto di un insondabile disegno divino o delle decisioni di singoli individui per quanto potenti. La storia dell'uomo, secondo Vico, è

⁸ GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi...*, 91-92.

⁹ M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., Bari 1976, I, XIV.

¹⁰ Cf. GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi...*, 218-260.

prodotto dell'uomo in quanto collettività; è un processo il cui protagonista è il mondo sociale, un mondo di desideri e di bisogni che si intersecano, di conflitti che coinvolgono il triangolo uomo-natura-storia, dove le possibilità di ricadere nella barbarie sono sempre incombenti.

Contemporaneamente sono le relazioni di viaggio di esploratori e missionari a porre concretamente il problema dell'*altro* e del rapporto con esso, del significato di civiltà scoperte e poi rapidamente distrutte (Meso- e Sud-America), ma che non possono più venire cancellate sia dalla memoria storica, sia dalla riflessione teorica. Nel 1724 viene pubblicata un'opera, che diventerà un fondamentale punto di riferimento, del p. J.-F. Lafiteau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, in cui viene raccolta e ordinata una massa considerevole di dati con metodo non analitico, bensì sintetico e comparato. Usi e costumi di popoli geograficamente lontani vengono posti a confronto, cosicché anche il lettore europeo e colto viene sollecitato a misurarsi con altre culture attraverso il circuito degli antichi e delle loro usanze. Soltanto percorrendo il triangolo «Europa moderna-civiltà antiche-società esotiche» è possibile, secondo il Lafiteau, richiamare il sofisticato erede contemporaneo della civiltà greca e cristiana all'interesse per il variegato e disperso mondo dei selvaggi. In questo senso Lafiteau getta le basi di una scienza dell'uomo universale e dunque di un'antropologia comparata (oltre che, come qualcuno ha giustamente osservato, della storia comparata delle religioni).

Intanto, tra gli ultimi decenni del Settecento e i primi decenni del secolo successivo, oltre al moltiplicarsi delle relazioni di esploratori e missionari dalle zone successivamente scoperte o occupate, si verificano alcuni fatti decisivi per la nascita di una consapevolezza, e di una disciplina, antropologica:

- a) la scoperta dei testi fondamentali delle culture e delle religioni del Medio ed Estremo Oriente (Avesta, Veda, «Canone Buddhista», ecc.);
- b) la decifrazione del sanscrito e del geroglifico egizio;
- c) il sorgere della linguistica comparata indo-europea;
- d) l'affermarsi di problematiche metodologiche relative alla comprensione delle culture delle popolazioni agrafe;
- e) il diffondersi delle ricerche sulle tradizioni orali del mondo popolare europeo.¹¹

¹¹ Sul tema specifico delle tradizioni popolari e della loro progressiva rilevanza nella cultura europea è tuttora fondamentale G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torino ²1972.

2. La natura della cultura

Nel corso dell'Ottocento il tradizionale concetto di cultura – che affonda le sue radici nella ciceroniana *cultura animi* e che Kant ripropone in termini più o meno analoghi – subisce un processo di sgretolamento contraddittorio, ma irreversibile.¹² Da un lato, la rivoluzione industriale e l'enorme progresso delle scienze costringono a ridurre, se non a capovolgere in senso positivistico, il primato della filosofia nei confronti delle discipline scientifiche. D'altro lato l'ormai sistematico rapporto di dominio sui «selvaggi» inizia a sortire effetti *boomerang* di varia natura e profondità, tra i quali, fondamentale, la crisi del concetto aristocratico di cultura elaborato nell'antichità classica.

Già Voltaire nel suo *Essais sur les mœurs* aveva sottolineato, come si può intuire già dal titolo dell'opera, l'importanza di studiare la storia dei popoli dal punto di vista dell'evoluzione dei costumi, delle credenze e delle istituzioni. Il romanticismo accoglierà la sollecitazione – e le darà una più precisa definizione culturale per merito di Herder, Goethe, Grimm – formulando il concetto di *esprit* o *génie* delle nazioni a partire dall'*ethnos* popolare colto innanzitutto nelle tradizioni orali e nella specificità di comportamenti collettivi, credenze, usi, costumi, tecniche, canti generalmente esclusi dalla considerazione della cultura dotta egemone.

Fu Gustav Klemm a proporre, in un'opera in 10 volumi – *Storia della cultura tedesca* pubblicata tra il 1843 e il 1852 – una definizione della cultura assai più ampia e comprensiva di quella tradizionale: «Io cerco – egli scriveva – di prendere in esame e di delineare lo sviluppo graduale dell'umanità dai primi rozzi inizi della sua organizzazione in nazionalità organiche sotto ogni punto di vista, ossia in rapporto ai costumi, alle conoscenze e capacità, alla vita domestica e pubblica in pace e in guerra, alla religione, alla scienza e all'arte...».

¹² La contraddittorietà sta nel fatto che le discipline filosofiche saranno assai più lente nel cogliere i mutamenti di orizzonte prodotti non soltanto dall'accumularsi delle conoscenze relative alle altre civiltà, ma anche dalla forte espansione delle scienze della natura e delle tecnologie. B. Croce, ancora nel 1908, proponeva, nella sua dura polemica contro il positivismo, un'«armonica cooperazione della filosofia della storia, intese l'una e l'altra nel loro vero e larghissimo significato». L'estraneità crociana alla cultura scientifica produrrà in Italia generazioni di intellettuali che sino al II dopoguerra continueranno a far coincidere la cultura con la filosofia e, in generale, con le discipline umanistico-letterarie.

Le varie sezioni dell'opera parlano di «costituzione fisica» e di «abbigliamento», di «abitazioni» e di oggetti «sepolcrali», di «utensili domestici» e di «modelli di riunione», di «oggetti religiosi» e di «strumenti musicali».

Pur nel quadro di una metodologia etnografica d'impronta positivista – da cui scompaiono, la «tradizione» e l'«umanità» su cui tanto aveva insistito Herder – vi si ritrovano le premesse della ricerca antropologica moderna. La classica definizione di E.B. Tylor nella sua *Primitive culture* del 1871, secondo cui «la cultura, o civiltà, intesa nel più ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società»,¹³ era chiaramente ispirata ai concetti espressi da Klemm circa 40 anni prima. Essa apriva – si potrebbe dire «ufficialmente» – la strada all'antropologia e con essa nasceva una scienza nuova, istituzionalmente autonoma.

3. Indirizzi epistemologici e metodologici

La ricerca antropologica ha compiuto un decisivo passo in avanti quando si è posta esplicitamente l'obiettivo metodologico della ricerca sul campo (peraltro già praticata da missionari ed esploratori sin dall'epoca delle scoperte geografiche e della penetrazione europea in Africa e Asia). Sulla base di una metodologia universalmente condivisa si proiettano criteri epistemologici assai diversificati che presiedono alla definizione delle «scuole» e dei rispettivi indirizzi.

3.1. IL FUNZIONALISMO E LE SCUOLE AMERICANE

Bronislaw Malinowski (1884-1942), fisico-matematico di formazione, convertitosi all'antropologia dopo la lettura del *Golden Bough* di Sir James Frazer e trasferitosi dalla natia Cracovia a Londra per seguire la sua vocazione sotto la guida di C.G. Seligman e dello stesso Frazer, è il fondatore e il teorico di un indirizzo le cui diramazioni in Europa e negli Stati Uniti giungono sino a noi. Il funzionalismo di Malinowski, le cui metodiche furono messe a punto soprattutto nel corso di un quadriennale soggiorno (1914-18) presso

¹³ *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi Torino 1970, 7.

le isole Trobriand nel Pacifico (ad est della Nuova Guinea), parte dall'assioma secondo cui gli esseri umani, al pari degli animali, hanno esigenze primarie di tipo biologico (alimentazione, procreazione, adattamento alle condizioni particolari di temperatura e di ambiente) che sono essenziali ai fini della continuità della specie.

Tuttavia, mentre gli animali provvedono a soddisfare tali bisogni secondo una stabile programmazione genetica con margini più o meno limitati di adattamento, la specie umana offre risposte che potremmo definire di II grado, le quali mostrano: estrema variabilità e adattabilità alle più diverse condizioni ambientali; capacità di accumulazione delle esperienze; una specifica dote di intermediazione simbolica tra soggetto e oggetto rappresentata dal linguaggio e dalla funzione ideativa. Questo insieme di modalità concorrono alla costituzione della cultura, la quale, attraverso l'ammaestramento, impartisce abilità, insegna norme, sviluppa tendenze, istituisce codici (etici, economici, giuridici, religiosi, alimentari, ecc.), crea istituzioni, produce comportamenti generalmente non spiegabili in termini puramente biologico-genetici e istintuali:

I problemi avanzati dai bisogni nutritivi, riproduttivi e igienici dell'uomo sono risolti con la costruzione di un ambiente nuovo, secondario o artificiale. Questo ambiente, che non è né più né meno la cultura stessa, deve essere continuamente riprodotto, mantenuto e diretto... Essa [la cultura] evidentemente è il tutto integrale consistente degli strumenti e dei beni di consumo, delle carte costituzionali per i vari raggruppamenti sociali, delle idee e delle arti, delle credenze e dei costumi.¹⁴

Inoltre le risposte della cultura ai bisogni primari sono *compatibili*, cioè interrelate, funzionali. La cultura, secondo Malinowski, è un sistema in equilibrio: se si interviene su un nodo del reticolato, tutto il sistema ne subisce un contraccolpo. Ogni sistema culturale deve dunque essere studiato sincronicamente, nelle condizioni di stabilità interna che esso manifesta (in termini fisici diremmo che a Malinowski interessa più l'equilibrio statico di quello dinamico-diacronico) e senza risalire agli antecedenti storici dei singoli processi. Le interrelazioni sincroniche tra le funzioni ricoprono un'importanza decisamente superiore rispetto alle loro modalità evolutive nel

¹⁴ B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano 1962, 44-45.

tempo. L'oggetto dell'indagine, secondo l'epistemologia funzionalista è essenzialmente

la totalità di un processo culturale che coinvolge il sostrato materiale della cultura, cioè gli oggetti; i legami sociali umani, cioè i modi standardizzati di comportamento; e gli atti simbolici, cioè le influenze di un organismo su di un altro tramite stimoli e riflessi condizionati.¹⁵

In sostanza Malinowski rivolge la sua attenzione principalmente ai modi in cui i sistemi culturali integrano le attività di un gruppo e improntano il comportamento individuale, coordinando l'ampia serie dei bisogni mediante il ricorso a quell'elemento propriamente umano che è la funzione simbolica. Tutto ciò implica, secondo uno dei filoni più prestigiosi del funzionalismo americano, la teorizzazione delle *differenze culturali*. Secondo M.J. Herskovits (1895-1963), non esiste un ordine morale universale o un sistema universale di valori, bensì una pluralità di culture cui corrisponde una pluralità di sistemi etico-assiologici. Assertore di un rigoroso relativismo, Herskovits, contrariamente ad una diffusa ideologia funzionalista, ha difeso la storicità delle culture come fondamento della loro radicale singolarità:

Il primo approccio pone l'accento sul carattere unico dello sviluppo storico di ogni cultura; il secondo insiste invece sulla classificazione e sull'analisi delle analogie e delle differenze esistenti tra le forme culturali, al fine di giungere a generalizzazioni valide intorno alla cultura nel suo insieme che consentano la previsione. Le due posizioni non sono però incompatibili. Lo sviluppo storico di ogni cultura è evidentemente unico, in quanto una particolare successione di eventi non si ripete mai, e non si danno due successioni che sbocchino in identiche forme culturali. Da ciò deriva la sua validità l'asserzione che l'antropologia è una disciplina storica.¹⁶

L'antropologia americana ha manifestato, sin dagli inizi del secolo, una fertilità ineguagliabile, facilitata dal fatto che il materiale

¹⁵ MALINOWSKI, *Teoria scientifica...*, 159-160. Della copiosa produzione di Malinowski varie opere sono state tradotte in italiano. Tra queste il volume che forse rispecchia più fedelmente la metodologia dell'antropologo polacco-inglese è *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma 1973. L'edizione originale, pubblicata nel 1922, ebbe la prefazione di Sir J. Frazer, a cui, nell'edizione italiana, è stata aggiunta una introduzione a cura di V. Lanternari.

¹⁶ *Il concetto di cultura*, 327.

umano, a cui molti fra gli studiosi di quel continente hanno prevalentemente dedicato le loro ricerche, era a portata di mano. Le popolazioni native di quel continente – gli indiani delle praterie – per quanto progressivamente ridotte nelle riserve, e quindi soggette ad un processo di lenta deculturazione, hanno ugualmente offerto rilevanti documentazioni delle loro tradizioni e gli antropologi americani non solo hanno avviato in loco le loro ricerche sul campo, ma hanno prodotto contributi fondamentali al salvataggio della memoria storica degli antichi abitanti del Nuovo Mondo.

Per l'antropologia americana si può affermare che il funzionalismo rappresenta una nebulosa epistemologica variamente diffusa, ma certamente insufficiente a qualificare le ricerche dei grandi rappresentanti di quella disciplina. Nel caso di Franz Boas (1858-1942) ci troviamo di fronte ad una personalità che, anche per motivi anagrafici, non può certamente venire collocata in un'area estranea alla sua formazione europea di neo-kantiano proveniente da studi scientifici e assai sensibile alla dimensione storica e psicologica della cultura. Boas è un caposcuola nel senso che fu il maestro dei più grandi antropologi americani dei primi decenni del secolo. Non creò una scuola vera e propria, nel senso che non costruì un sistema teorico, ma seguì piste di ricerca in modo assai sistematico – tra i cui risultati va ricordata la vasta documentazione raccolta nell'*Handbook of American Indian Languages* – avversando ogni determinismo o facile comparatismo di derivazione spenceriana o, più in generale, positivista.

Ciò non toglie che egli ricorse, sia pure con grande cautela, al metodo comparativo per smontare teorie razziali o razziste e dimostrare sia che razza, cultura e linguaggio sono variabili indipendenti, sia che la storia dei gruppi umani incide profondamente su quei caratteri sovente definiti come «istintivi» o naturali.¹⁷ Come ebbe a dichiarare il suo allievo ed amico A.L. Kroeber, un anno dopo la sua morte:

Il contributo scientifico di Boas consiste, prima di tutto, nell'aver individuato e posto un gran numero di problemi nuovi; poi nell'aver dato delle soluzioni che, nei loro limiti, erano straordinariamente valide; e infine nell'aver giustamente mantenuto entro certi limiti le sue conclusioni: egli vide bene gli errori altrui e si guardò dal commetterne egli stesso. Nonostante la sua immensa capacità di indagine, seppe dove fermarsi e rispettò rigorosamente i confini dell'esperienza.¹⁸

¹⁷ Cf. F. BOAS, *L'uomo primitivo*, Bari 1979.

¹⁸ BOAS, *L'uomo primitivo*, XII, dalla prefazione di M.J. Herskovits.

Il discepolato di A.L. Kroeber (1876-1960) nei confronti di F. Boas lo si coglie con tutta evidenza nelle *Eighteen Professions* che egli pubblicò nel 1915, all'età di 39 anni, in cui si legge, tra l'altro, che

Lo storico deve ammettere una determinata costituzione mentale, ma non può utilizzarla come risoluzione dei fenomeni mentali [...]; lo storico deve ammettere l'assoluta uguaglianza di tutte le razze umane [...]; il cosiddetto selvaggio non è uno stadio di transizione tra l'animale e l'uomo scientificamente istruito... Tutti gli uomini sono completamente civili... Per lo storico non esiste nella civiltà il concetto di superiore e di inferiore.¹⁹

Da queste *Professions* emerge pure l'autonomia dell'allievo rispetto al maestro e soprattutto l'esigenza di compiere delle «pause» teoriche in cui il lavoro di ricerca trovi il momento per la tematizzazione della trama di fondo su cui esso si snoda. La XIV *Profession* afferma che «non esiste una mentalità etnica, esiste soltanto una civiltà», così come la VII più esplicitamente dichiara che «la geografia o ambiente fisico è oggetto di utilizzazione da parte della civiltà, ma non è fattore che plasmi o spieghi la civiltà».

Il programma del «superorganico» appare ormai definito in queste *Professions*. L'impresa di Kroeber è tutta protesa a racchiudere l'attività umana nella cultura o, se si vuole, nella civiltà intesa come specifica produzione dell'uomo, non riducibile a fattori naturali, ambientali, geografici, climatici se non in quanto esternamente condizionati. «In conclusione – si legge nella XVIII e ultima *Profession* – nella storia non esistono le determinazioni e i metodi della scienza biologica, psicologica e morale». Non molti anni prima W. Dilthey nella *Critica della ragione storica* aveva con forza sostenuto la distinzione tra le scienze idiografiche e le scienze nomotetiche, assegnando alle prime, in esclusiva, l'esplorazione del mondo umano e delle sue vicende. In entrambi i casi la reazione al positivismo – o, almeno per quanto riguarda Kroeber, ad un certo scientismo imperante negli Stati Uniti – appare evidente: un dibattito aperto dai rappresentanti dello storicismo tedesco nello scorcio del XIX secolo trovava nell'epistemologia kroeberiana una singolare sintonia concettuale, i cui elementi di fondo sono esposti nel capitolo VII della «summa»

¹⁹ M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna 1971, 436-437.

cui l'antropologo americano consegnò il risultato delle sue ricerche e delle sue riflessioni teoriche. Scritta nel 1925, l'*Anthropology* fu seguita da una seconda edizione ampiamente riveduta e ampliata nel 1948, ora disponibile al lettore italiano a cura di G. Harrison.²⁰

Se da un lato, scrive Kroeber, «la cultura è superorganica e super-individuale in quanto, benché portata e prodotta da individui organici che ne partecipano, è però acquisita, ed è acquisita per apprendimento»,²¹ dall'altro «un fatto culturale è sempre un fatto storico, e la sua comprensione immediata, come in generale la comprensione più profonda possibile, è una comprensione storica».²²

La storicità è dunque per Kroeber, contrariamente che per Malinowski, una componente essenziale della cultura e, dunque, un fattore che il ricercatore sul campo non può in alcun modo sottovalutare anche presso le culture apparentemente senza storia. Essa interviene nel processo di integrazione che «tiene insieme» una società, ma, osserva polemicamente Kroeber nei confronti del fondatore del funzionalismo, «non esiste alcun piano armonioso pre-esistente» a cui una società debba obbedire nel suo sviluppo, perché l'integrazione è «invariabilmente di tipo molto libero». Il complesso delle funzioni opera non solo all'interno – nessuna società è totalmente isolata – ma subisce sollecitazioni esogene a cui deve rispondere attraverso continue, più o meno implicite revisioni del modello d'equilibrio a cui tende il sistema delle funzioni. In tal modo il funzionalismo kroeberiano, senza rifiutare in toto il modello d'origine, non può non tener conto – dopo essersi esercitato su gruppi umani sconvolti ed emarginati dall'avanzata dei bianchi nelle immense praterie d'America – del fatto che non esistono più, se non marginalmente, società da poter studiare in vitro come sistemi isolati.

Seguace fedele del funzionalismo e sostenitrice di un radicale relativismo, Ruth Benedict (1887-1948) è nota in Italia soprattutto per un volume, *Modelli di cultura*²³ che conobbe una notevole fortuna alla sua uscita nel 1934 in America. Il titolo del libro è anche l'enunciato di un modello epistemologico, così esplicitato dall'autrice: «il ciclo vitale e la pressione dell'ambiente, per non parlare della fertili-

²⁰ A. L. KROEBER, *Antropologia. Razza lingua cultura psicologia preistoria*, Milano 1983.

²¹ KROEBER, *Antropologia*, 237.

²² KROEBER, *Antropologia*, 239.

²³ La prima edizione americana di R. BENEDICT, *Patterns of Culture* risale al 1934. Tradotto in italiano nel 1960, il volume è uscito in seconda edizione nel 1970. A questa facciamo riferimento nel testo.

tà della fantasia umana, forniscono un numero incredibile di possibili guide, tutte egualmente capaci di dirigere l'esistenza di una società». ²⁴ Ora, la trasmissione dei valori avviene mediante il processo della tradizione culturale i cui modelli mostrano diversità che sono direttamente proporzionali all'isolamento storico-geografico dei gruppi che ne sono i portatori.

La Benedict, nel 1934, sosteneva che soltanto lo studio sul campo applicato alle popolazioni primitive permette di elaborare i rispettivi modelli di vita, e a questo scopo essa scelse

le civiltà primitive che voglio descrivere con una certa ricchezza di particolari: pochi esempi di culture viste come coerenti organizzazioni di comportamento sono più illuminanti di parecchi esempi appena sfiorati per sommi capi. La relazione di motivi e scopi con i diversi modi di comportamento di fronte alla nascita, alla morte, alla pubertà, al matrimonio, non potrà mai essere chiarita da uno sguardo d'insieme a tutto il mondo. Dobbiamo tenerci al compito meno ambizioso: la comprensione di alcune culture in tutte le loro sfaccettature. ²⁵

Compose così i quadri culturali di tre popolazioni integrate: gli Zuni, collocati sulle rive del Rio Grande; i Dobu, dell'omonima isola della Nuova Guinea; i Kwakiutl dell'isola di Vancouver, sul Pacifico, prossima al confine fra Stati Uniti e Canada. La Benedict tende a definire queste popolazioni secondo caratterizzazioni unitarie di tipo psico-culturale, ricorrendo alle note distinzioni con cui Nietzsche, in *La nascita della tragedia*, definì lo spirito greco. Così gli Zuni sono moderati, cerimoniosi, «apollinei»; i Dabu sono tetri, vendicativi, schizofrenici, e i Kowakiutl ambiziosi e megalomani, mentre un'altra popolazione di cacciatori di bisonti delle praterie verrà definita altrove «dionisiaca». In sostanza, secondo la Benedict, l'integrazione culturale conduce ad un'omologazione dei temperamenti e dei comportamenti individuali, per cui, ad esempio, un Dobu abituato ad essere vendicativo, considererà deviante il comportamento di un altro membro del gruppo, se costui si manifesterà amichevole e tollerante verso il prossimo, e arriverà a spingere il gruppo ad emarginare il trasgressore.

Questo metodo ha evidentemente i suoi limiti. Se fosse universalmente valido lo si potrebbe applicare a tutte le culture oltre a

²⁴ BENEDICT, *Modelli di cultura*, 28.

²⁵ BENEDICT, *Modelli di cultura*, 61.

quelle studiate dalla Benedict. Ma l'antropologa americana riconosce che soltanto alcune culture possono essere descritte in questo modo; la maggior parte delle culture non è sufficientemente integrata intorno ad un'unica tendenza psicologica collettiva e neppure orientata esclusivamente in una sola direzione. Se questo è vero, allora le culture individuate dalla Benedict per far corrispondere la realtà al modello sono dei casi eccezionali e servono al più a dimostrare che certi orientamenti culturali possono raggiungere un tale grado di omogeneità interna da presentare esteriormente una sorta di personalità collettiva definibile con un aggettivo unificante: «apollineo», «dionisiaco», «schizofrenico» ed altri ancora. I dubbi sul metodo della Benedict – cui bisogna riconoscere peraltro una notevole acutezza interpretativa – non riguardano soltanto la possibilità, o la legittimità, di attribuire ad intere popolazioni caratteri validi per un individuo, quanto il progressivo rarefarsi delle situazioni di integrazione che potrebbero in certi casi legittimare questa sorta di *labeling theory* antropologica. In realtà grandi trasformazioni esogene, non più necessariamente di tipo colonialista, hanno pressoché distrutto l'integrazione e l'integrità di tutte le popolazioni etnologiche sopravvissute all'impatto tuttora in atto con l'occidente, le sue tecnologie e le sue ideologie. Le tipologie «apollinee» e «dionisiache» care a Ruth Benedict sono decisamente tramontate.

3.2. L'ANTROPOLOGIA SOCIALE E LO STRUTTURALISMO

Al modulo malinowskiano si è venuto affiancando uno schema analitico diverso, ma complementare, per opera soprattutto dell'antropologo inglese Edward E. Evans-Pritchard († 1973), il cui compito fu quello di studiare le strutture e le istituzioni delle società etnologiche, introducendo l'analisi dei meccanismi collettivi e dei rapporti esistenti tra gruppi soggetti ad un comune *modus vivendi*. Di qui lo studio di temi come la stratificazione sociale, lo «stato», il diritto, lo scambio economico, l'organizzazione della produzione, il mutamento sociale, il diritto ed altri di cui appare evidente la mutua sociologia. Il campo di definizione dell'AS è stato messo a punto da Evans-Pritchard nel corso di una serie di conversazioni radiofoniche tenute nel 1950 alla *BBC* inglese e pubblicate l'anno dopo.²⁶

²⁶ E.E. EVANS-PRITCHARD, *Introduzione all'antropologia sociale*, Bari 1971.

Nel corso della prima conversazione lo studioso inglese precisò che l'AS «studia il comportamento sociale generalmente nelle sue forme istituzionalizzate, quali la famiglia, i sistemi di parentela, l'organizzazione politica, le procedure giuridiche, i culti religiosi e simili, oltre alle relazioni che intercorrono fra tali istituzioni; le studia riferendosi sia alle società contemporanee sia a quelle storiche». ²⁷ In tal modo l'AS si colloca su di un piano di ricerca che potremmo definire sistemico rispetto all'AC, dal momento che, senza sottovalutare l'importanza dei contenuti propri che costituiscono il campo di definizione di questa disciplina, essa ne amplia il quadro di lettura collocandoli entro le dinamiche istituzionali, i processi collettivi e, dunque, come scrive Lucy Mair, valente allieva di Evans-Pritchard, sullo sfondo della «totalità dei rapporti che intercorrono tra le persone che compongono l'unità sociale». ²⁸ Il concetto di struttura sociale assume in tal modo una rilevanza etnoantropologica che amplia notevolmente l'originario *topos* delle società industrializzate, per estendersi potenzialmente ad ogni tipo di società. Con l'AS si compie una sorta di percorso *à rebours* che procede (per dirla con Durkheim) dalle società a solidarietà organica alle società a solidarietà meccanica per verificare in modo globale e comparato indicatori sociologici – tipico è quello di «ruolo» – il cui status semantico si è esplicitato presso contesti sociali dove esiste una complessa divisione del lavoro.

Nell'alveo dell'AS si è collocato Claude Lévi-Strauss entro un quadro epistemologico del tutto originale – influenzato dalla linguistica di Jakobson e dalla metodologia di V. Propp applicata allo studio morfologico delle fiabe russe – il cui postulato fondamentale enuncia «l'identità tra le leggi del mondo e quelle del pensiero». L'opera più nota di Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, termina con un'affermazione che non può non far allibire a prima vista quanti considerano il libero arbitrio come principio specifico della specie umana: «L'intero processo della conoscenza umana assume il carattere di un sistema chiuso». ²⁹ In realtà il «pensiero selvaggio» lévi-straussiano non è che la *zona selvaggia* del sistema psichico umano, cioè l'inconscio inteso come deposito delle strutture, sistemi di combinazioni che giacciono, per così dire, allo stato sommerso. Le strutture, secondo Lévi-Strauss, sono come degli stampi la cui funzione

²⁷ EVANS-PRITCHARD, *Introduzione all'antropologia sociale*, 10.

²⁸ L. MAIR, *Introduzione all'antropologia sociale*, Milano 1970, 11.

²⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, 290.

consiste nel dar forma ai contenuti della cultura e del pensiero consapevole. In altri termini, tutte le forme della vita sociale consistono in sistemi di comportamento che rappresentano la proiezione delle leggi universali che reggono l'attività inconscia dello spirito. Essa è universale e costituisce un *continuum* che permette la comunicazione tra gli uomini e di fondare la diversità delle culture sull'identità degli elementi di base, allo stesso modo con cui l'identità del sistema delle note permette l'estrema varietà delle forme musicali.

La struttura, a sua volta, è un sistema di trasformazioni a carattere combinatorio che si fondano, nel quadro del bipolo natura-cultura, su un insieme di opposizioni binarie del tipo «dentro-fuori», «maschio-femmina», «crudo-cotto», numericamente limitate («la conoscenza è un sistema chiuso»), ma infinitamente combinabili. Non per nulla l'immagine cara a Lévi-Strauss è quella del caleidoscopio. Questo quadro concettuale pone ovviamente il problema della storia e dei suoi rapporti con l'etnologia. Per Lévi-Strauss non c'è contrapposizione tra le due discipline, ma soltanto una differenza di livelli d'indagine: all'etnologo spetta il compito di raccogliere documenti riguardanti

un numero sufficiente di regioni diverse [...] che possono servire allo storico [...]. La questione, dunque, si riduce ai rapporti tra la storia e l'etnologia in senso stretto. Ci proponiamo di mostrare che la loro differenza fondamentale non è né di oggetto, né di scopo, né di metodo, ma che avendo lo stesso oggetto (la vita sociale), lo stesso scopo (una migliore intelligenza dell'uomo) e un metodo in cui varia soltanto il dosaggio dei procedimenti di ricerca, esse si distinguono soprattutto per la scelta delle prospettive complementari: la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconscie, della vita sociale.³⁰

L'etnologia dunque, nella prospettiva strutturalista, non può rimanere indifferente di fronte ai processi storici e alle espressioni più profondamente coscienti dei fenomeni sociali. Essa tende, con una specie di marcia regressiva, ad eliminare tutto ciò che appartiene alla sfera della riflessione. Il suo scopo è di raggiungere, al di là dell'immagine cosciente e sempre diversa che gli uomini formano del loro divenire, un inventario delle possibilità inconscie il cui numero, come abbiamo già rilevato, non è illimitato, e il cui repertorio e i

³⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano 1966, 30-31.

rapporti di compatibilità e di incompatibilità che ognuna mantiene con tutte le altre, danno un'architettura logica a sviluppi storici che possono essere imprevedibili senza mai essere arbitrari.

In questo senso Lévi-Strauss fa propria la celebre formula di Marx: «Gli uomini fanno la storia, ma non sanno di farla» per giustificare nel suo primo termine la storia e nel secondo l'etnologia. I due procedimenti appaiono così indissolubili. In realtà lo strutturalismo ha stimolato un'ampia gamma di studi e ricerche che hanno investito la sociologia e l'antropologia come la critica letteraria³¹ e la storia delle religioni.³² D'altra parte, dopo una fase di riduzionismo pan-strutturalista ci sembra che questo sistema, se e in quanto si presenta in un quadro totalizzante, stia attraversando una pausa di riflessione, il cui esito non potrà non essere una decantazione in senso metodologico con la possibilità di offrire ancora notevoli piste analitiche. È tuttora prematuro un bilancio su «ciò che è vivo e ciò che è morto» dello strutturalismo antropologico, ma se vi è un merito da ascrivere alla complessa e suggestiva impresa di C. Lévi-Strauss, non v'è dubbio che è quello di aver colto l'identità delle strutture profonde del «pensiero selvaggio» e di essersi in tal modo posto non solo *contro*, ma *oltre* ogni possibile giustificazione ideologica del razzismo.

3.3. ANTROPOLOGIA E SIMBOLICO

L'antropologia americana più recente ha ripreso i temi del simbolico presenti nel pensiero di filosofi europei contemporanei come Husserl, Cassirer, Gadamer. Di particolare rilevanza è la figura di Clifford Geertz, docente a Princeton, per il quale «la cultura consiste in strutture di significato socialmente stabilite»,³³ e la «mente» è un termine che denota una classe di abilità, inclinazioni, capacità, tendenze, abitudini. Le tesi di Geertz sono in parte antitetiche a

³¹ Occorre peraltro sottolineare che tra gli antecedenti della metodologia lévi-straussiana va annoverato in primo luogo W.A. PROPP con la sua celebre *Morfologia della fiaba*, Roma 1976 pubblicata in Unione Sovietica nel 1928.

³² Per un'analisi del mito e della religione nell'opera di Lévi-Strauss cf. *Antropologia strutturale*, ai capitoli IX, X, XI e XII. L'operazione dell'antropologo francese tendente a scomporre i miti in serie di relazioni binarie che ne costituirebbero l'impianto «sommerso» è presente in molte delle sue opere. Cf., in particolare, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966, *Dal miele alle ceneri*, Milano 1982. La metodologia strutturalista in ambito storico religioso sembra peraltro manifestare, come abbiamo fatto rilevare altrove, difficoltà crescenti nel passaggio da contesti etnologici all'ambito di civiltà «superiori» (dotate di religioni «del Libro»).

³³ G. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, Bologna 1978, 50.

quelle di Malinowski: la cultura, secondo l'antropologo statunitense, non è lo specifico umano basato su esigenze bio-fisiologiche comuni a tutto il mondo animale. Al contrario, lo sviluppo dell'*homo sapiens* e del suo cervello è avvenuto in rapporto alle risorse culturali necessarie per il funzionamento dell'apparato cerebrale. Le risorse culturali non sono aggiuntive, bensì costitutive dell'attività cerebrale e mentale. Il pensiero riflesso, secondo C. Geertz, è il prodotto dell'accostamento degli stati e dei processi di modelli simbolici con stati e processi del mondo più ampio (natura e società).

La cultura non fu dunque un'aggiunta ad un animale incompleto, ma costituì «l'ingrediente» per il formarsi dell'animale-uomo in un certo modo. Fu l'accumularsi di eventi culturali quali la caccia e la raccolta, la scoperta del fuoco e l'evoluzione del linguaggio, la formazione di sistemi simbolici per l'orientamento, la comunicazione e l'autocontrollo, a creare per l'uomo un nuovo ambiente cui potersi adattare. Fu la cultura a sviluppare il cervello, da quello dell'*australopiteco* a quello dell'*homo sapiens*. Tra modello culturale, corpo e cervello si è stabilito, nella lunghissima durata, un circuito di influenze reciproche per cui non si possono pensare staccati l'espansione del sistema simbolico, lo sviluppo anatomico della mano (espansione del pollice) e della sua rappresentazione nella corteccia cerebrale: «Le nostre idee, i nostri valori, i nostri atti, perfino le nostre emozioni sono, come lo stesso sistema nervoso, prodotti culturali fabbricati usando tendenze, capacità e disposizioni con cui siamo nati, ma ciò non di meno fabbricati».³⁴ La grande capacità di apprendere dell'uomo e la sua duttilità è stata notata spesso, ma ancor più decisiva è la sua estrema dipendenza da un certo tipo di sapere: il raggiungimento di concetti, l'apprendimento e l'applicazione di sistemi specifici di significato simbolico.

L'antropologia di Geertz, più che cercare «leggi», cerca significati, discorsi, simboli, interpretazioni; il problema centrale dell'antropologia – dato che «le società, come le vite umane, contengono la propria interpretazione» – è quello di «imparare come riuscire ad avervi accesso». I sistemi culturali sono dunque quadri di significato e costellazioni di simboli che vanno interpretati tenendo presente tanto il contesto locale che li ha generati, quanto quello di chi si interroga su di essi: «Ciò che stiamo cercando non è semplicemente un nuovo disegno della mappa culturale – lo spostamento di alcuni con-

³⁴ GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, 93.

fini contesi, la marcatura di alcuni pittoreschi laghi di montagna – ma una modificazione dei principi alla base della mappa. Qualcosa sta succedendo al modo in cui pensiamo di pensare».³⁵ Ed è in questa «premonizione» di possibili nuove frontiere dell'antropologia che si muovono alcune delle punte avanzate di questa disciplina.

4. Alcune conclusioni

Se la cultura è lo specifico espressivo della specie umana, la natura umana si qualifica come una realtà estremamente flessibile. Il nostro comportamento è il prodotto dell'interazione tra un patrimonio biologico ed un livello simbolico accumulato tramite l'ausilio, fondamentale e unico, del linguaggio. Istinti e pulsioni (compresi quelli individuati da Freud e dalla psicanalisi) sono dati appresi culturalmente e cumulativamente. Entro certi limiti la «natura umana» è ciò che facciamo di essa nell'interazione incessante tra corteccia cerebrale e ambiente esterno tramite il peculiare dispositivo simbolico che rende impossibile ogni programmazione genetica del comportamento.

Dunque, secondo l'antropologia:

- 1) l'uomo va classificato come una specie singola e unitaria. Questa specie singola è, dal punto di vista genetico, altamente polimorfa: ciò spiega la varietà dei tipi fisici presenti sul pianeta;
- 2) non v'è alcuna prova che gruppi di individui di un tipo fisico particolare abbiano tendenze innate a «pensare» in un modo particolare e quindi siano radicalmente inadatti ad acquisire modalità di pensiero diverse dalle loro: ad esempio, ad acquisire quell'*habitus* concettuale, di autotrasparenza del pensiero che caratterizza lo «spirito» dell'occidente. Qualsiasi individuo assimila i modi di vivere e di pensare – la cultura – dell'ambiente in cui viene allevato, ma anche con cui viene a contatto o in cui si deve trasferire;
- 3) l'uomo è un animale classificatore che usa il linguaggio come uno strumento per individuare la sua posizione nel tempo e nello spazio; ciò si riferisce non solo al modo in cui noi classi-

³⁵ G. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, 26.

fichiamo luoghi, cose e avvenimenti, ma anche al modo in cui categorizziamo gli altri: dunque le società umane sono sistemi aperti;

- 4) la società umana in tutto il pianeta è un unico *continuum* che vive in simbiosi complessa e dinamica con il resto dell'universo.

L'antropologia, quali che siano gli indirizzi che la caratterizzano, ha espunto dal proprio linguaggio termini come «anima» o «spirito», introdotti da determinate civiltà ad un determinato stadio del loro sviluppo. In sostanza l'antropologia, come ogni altra scienza sociale, non ha né il compito, né la pretesa, né gli strumenti per introdurre variabili d'ordine metafisico o trascendente entro i suoi quadri concettuali. Soltanto la correttezza metodologica, fondata sul conoscibile, e la consapevolezza dei propri limiti metodologici, può permettere all'antropologia di offrire contributi positivi allo studio delle culture umane, in particolare quando si pongono a confronto modalità diverse di lettura degli stessi fenomeni culturali e/o processi storici.³⁶

³⁶ Per una messa a punto dei problemi storici ed epistemologici dell'antropologia come scienza, cf. E. LEACH, «Anthropos», in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1976, I, 590-646.

II

ANTROPOLOGIA CULTURALE E *HOMO RELIGIOSUS* PROBLEMI EPISTEMOLOGICI POSTI DALLA RITUALITÀ

ALDO NATALE TERRIN

1. Premesse

Questo saggio vuole essere in qualche modo un approfondimento di una tesi che da tempo mi sta a cuore e che in un *draft* (schema) proposto all'interno del mio libro: *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, del 1983,¹ avevo abbozzato come significativa per «accordare» l'antropologia culturale a livello metodologico con una possibile visione religiosa. Là, in un contesto quasi esclusivamente metodologico, proponevo le coordinate della ricerca religiosa secondo la scansione della «precomprensione», del «campo di ricerca» e delle «ipotesi di lavoro», sostenendo che la religione sopravvive all'antropologia culturale soltanto se il metodo e la prospettiva di ricerca antropologica si aprono simbolicamente a contributi e a guadagni «globali» e soprattutto se non ci si chiude nel cerchio tautologico di un funzionalismo socio-culturale che non ha niente da suggerire e da aggiungere alle tesi di Durkheim. Ora, questo lavoro vuole essere un approfondimento di quella tesi ancora e soprattutto a livello metodologico.

E proprio in questo contesto forse non serve ricordare allora più di tanto che oggi l'antropologia culturale non è più coniugabile con temi religiosi, così come avveniva nei manuali e nelle opere fino agli anni '50, dove quasi di pragmatica l'etnologia e «antropologia culturale»² diventavano «etnologia religiosa», non essendoci ancora nes-

¹ Cf. A.N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Padova 1983, *draft* 1, 279-280.

² La distinzione tra etnologia e antropologia culturale ormai non occorre più venga proposta, in quanto i significati delle due discipline si avvicinano molto. Designano ambedue lo studio dei fatti socio-culturali sia a livello generale che comparativo o particolare. Soltanto «etnografia» avrebbe un significato più ristretto indicando lo studio di fatti socio-culturali all'interno di una comunità piccola e specifica. Cf. D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Milano 1984, 9, nota 4. Il teorico Nadel è più impegnato a distinguere l'antropologia dalla sociologia e dalla storia (cf. S.F. NADEL,

sun gap rilevabile tra un'antropologia sociale o culturale³ e le tematiche religiose che via via vi si affiancavano, come ad esempio la concezione del *mana*, del *totem*, la concezione dell'*Essere supremo*, i problemi riguardanti la magia, la religione, i riti religiosi e così via. Si può dire anzi che in quegli anni, tutto quello che riguardava l'etnologia riguardava anche la religione e viceversa, al punto che studiare le teorie sull'origine della religione, come ad esempio venivano proposte da E. Evans-Pritchard, ma prima di lui da Bocassino o dallo stesso U. Bianchi, significava trovarsi tra le mani un manuale di «etnologia» *tout court*, a cui poteva apparire perfino superfluo aggiungere la specificazione «religiosa». Questo naturalmente va detto fuori dalla cosiddetta area marxista e dall'evoluzionismo spinto, che lasciavano morire il momento religioso proprio nel momento in cui esso si andava inventariando e costruendo attraverso categorie religiose.⁴

Oggi non è più pensabile una simile coniugazione dei temi antropologici con quelli religiosi, non perché questo accoppiamento non fosse reale allora, e non lo sia ancora oggi in molte popolazioni a livello etnografico, ma perché, a partire dai nostri problemi e dalla nostra *Fragestellung* (interrogazione), si sono modificati gli orientamenti di comprensione di fenomeni culturali e religiosi, nella misura in cui sempre più nella nostra società abbiamo fatto opera di scomposizione e di segmentazione di quei problemi, che prima formavano un'unità indivisibile.⁵ Oggi la specializzazione del religioso fa

Lineamenti di antropologia sociale, Bari 1979, 17ss), mentre, Ramaswamy fa gravitare intorno all'etnologia tutte le altre discipline riguardanti l'uomo e le culture sottolineando da parte sua – e non a torto – l'«etnologia applicata» (*urgent o salvage anthropology*), cf. M.K. RAMASWAMY, *Introduzione all'etnologia*, Milano 1989, 20ss. Più puntuale appare infine, la concezione di Beattie, anche se ripropone a livello storico alcune differenze notevoli tra «etnologia» e antropologia sociale. Cf. J. BEATTIE, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Londra 1972 (tr. it., *Uomini diversi da noi*, Bari 1989, 37ss).

³ Quando non sono direttamente chiamato in causa non distinguerò tra l'antropologia sociale britannica e l'antropologia culturale americana. Per un orientamento appena incoativo, ma di grande efficacia per lo stile della scrittrice si veda M. DOUGLAS, «Orientamenti culturali», in Id., *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Londra 1975, 287-295; tr. it. *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna 1985. È del resto noto e appare in particolare dal saggio citato che la Douglas appartiene alla scuola sociale inglese.

⁴ Tra gli studi in cui l'etnologia si avvicina al mondo religioso e viceversa ricordo R. BOCASSINO, *Etnologia religiosa*, Torino 1958; U. BIANCHI, *Introduzione alle religioni dei primitivi*, Roma 1967; B. BERNARDI, *Le religioni dei primitivi*, Milano 1953; e tra gli ultimi V. MACONI, *Elementi di etnologia religiosa*, Genova 1976; J. GOETZ, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, Brescia 1983.

⁵ Globalmente ci si può riferire ai sotto-sistemi culturali che impongono domande limitate e «orientate» per la secolarizzazione del sistema simbolico, per la sua arti-

parte per così dire di un sottosistema di cui noi sappiamo tracciare i confini perimetrali e di cui vogliamo avere tutte le misure. Ora, data questa nuova situazione, è assai ovvio che il nuovo modo di pensare si proietti anche in quelli che erano i problemi e gli intrecci di ieri, offrendo la possibilità di altre chiavi di lettura, più sfumate, più atte a comprendere il nostro presente, più impegnate a distinguere universi simbolici e contesti religiosi, ove il problema religioso ha uno spazio suo proprio, ma ritagliato e parziale rispetto alle componenti e alle coordinate globali che da sempre in etnologia o antropologia culturale coprivano un unico mondo e proiettavano luce sulle stesse realtà di un popolo e di una cultura, la quale immancabilmente era stretta in una *metexis* insolubile con il religioso della cultura stessa.⁶

Si tratta, in qualche modo, di capire nel suo modello rovesciato quella situazione che Malinowski denunciava quando scriveva nell'introduzione a *Magia, scienza e religione* (si tratta in fondo della tesi di Durkheim), che la

religione primitiva, quale l'ha fatta l'antropologia moderna ha finito con l'accogliere ogni sorta di cose eterogenee. Prima limitata con l'animismo, alle solenni figure degli antenati, dei fantasmi e delle anime, oltre ad alcuni feticci, ha dovuto gradualmente ammettere il sottile, fluido, onnipresente *mana*; quindi, con l'arca di Noè, con l'introduzione del totemismo fu riempita di bestie, non a coppie, ma a frotte e a specie, e insieme di piante, di oggetti e anche di articoli manufatti; quindi vennero le attività e i rapporti umani, e il gigantesco spettro dell'«anima collettiva», della «società divinizzata».⁷

Oggi invece il «moderno» ha un'altra connotazione rispetto a quella concessagli da Malinowski e significa soprattutto «specializzazione» anche per l'etnologia, in modo tale che il momento religioso stesso è divenuto un aspetto particolare soltanto metodologicamen-

colazione in *autonomie* regionali, per la possibilità di uscire nelle aree marginali della vita urbana e così via. Si potrebbe dire che questo fenomeno di scissione proprio del nostro tempo sta portando lo stesso «mondo della vita» in cui tutti dovremmo ritrovarci a un qualunque sottosistema fatto di incomunicabilità e di proprie simboliche. Cf. F. CRESPI, *Mediazione simbolica e società*, Milano 1982; M. DOUGLAS, «Orientamenti culturali», in ID., *Antropologia e simbolismo*, Bologna 1985, 287ss; N. LUHMANN, «La rappresentazione della società nella società», in *Legittimazione e società*, a cura di R. CIPRIANI Roma 1985.

⁶ Emblematica per questa concezione oggi non più proponibile si potrebbe considerare l'opera di P. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster-Wien 1926-1955.

⁷ Cf. B. MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione*, Roma 1976, 35.

te rilevabile, scindibile e prescindibile a piacere da una storia dell'antropologia. In questo quadro si comprende come oggi sia soprattutto il metodo a definire e specificare il mondo etnologico religioso e non i contenuti e i dati – sempre da interpretarsi – della ricerca.

Tramonto di un'epoca per gli studi di antropologia religiosa? Questo giudizio e questa rassegnazione a cui già molte scienze umane ci hanno abituato non deve portare a nessun lamento, in quanto non è l'organicità o l'*olismo* di vita di un popolo che si spacca, ma sono soltanto le nostre categorie interpretative che si diversificano e che intravedono ottiche e prospettive sempre nuove e particolari. Ora tutto questo non è ancora «funesto» per gli studi religiosi, così come non è dannoso per nessuna disciplina; il danno eventuale verrebbe semmai alla fine, quando non si fosse più in grado, per troppa specializzazione e per una ottica troppo ristretta, di compiere ancora delle sintesi efficaci per la comprensione globale dell'uomo e del suo vivere in questo mondo.⁸

La premessa fatta ci dà dunque la possibilità di compiere il lavoro a cui mi accingo con la consapevolezza della parzialità della prospettiva, ma anche con la coscienza che un approfondimento di problemi particolari, come sono ad esempio quelli epistemologici in rapporto all'intera visione antropologica, non comporta di necessità una limitazione di essi, al contrario può condurre a una maggiore visualizzazione delle sfaccettature indefinite di una disciplina in rapporto a tutte le altre, nel nostro caso, in rapporto alla religione e all'*homo religiosus*, con notevoli vantaggi per comprendere poi in «interezza» l'uomo e la sua *Umwelt* sociale e culturale.

La seconda premessa, che è bene porre all'inizio di questo breve lavoro, sta nel far presente che il campo privilegiato di studio della religione e dell'*homo religiosus* a livello antropologico è dato dal *mondo del rituale*. La estrinsecazione maggiore della religione, il momento della sua «visualizzazione» è data dal rituale e oggi non c'è antropologo che non confermi la tesi secondo la quale la religione nell'ambito dell'antropologia culturale è soprattutto studio del rituale, delle espressioni culturali di un popolo.⁹ E questo naturalmente,

⁸ Per una riflessione sull'integrità finale delle scienze e dell'uomo stesso si veda l'antropologo G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Milano ⁸1988 o anche più recentemente, insieme con la figlia Mary Catherine, G. BATESON - M.C. BATESON, *Dove gli angeli esitano*, Milano 1989.

⁹ «Io ritengo che per tentare di capire una religione si dovrebbe concentrare l'attenzione – scrive Radcliffe-Brown – sui riti piuttosto che sulle credenze» e poi l'antropologo inglese cita un lungo passo di W. Robertson Smith dove si sottolinea il valore dei riti anche per le religioni antiche: «la religione nei tempi più antichi non era un sistema di credenze con applicazioni pratiche, bensì un insieme di pratiche...», cf.

in maniera autonoma rispetto al rapporto che teologi e liturgisti intendono stabilire entro il mondo cristiano tra *lex credendi* e *lex orandi*, tra teologia e liturgia, con la precedenza che oggi si tende ad attribuire al culto e alla liturgia rispetto al mondo della dottrina, della fede, delle intenzioni della vita cristiana. Il problema degli antropologi è più semplice e immediato di quello dei teologi.¹⁰ Gli antropologi semplicemente si chiedono «dove» si esprima il mondo simbolico religioso in tutta la sua concretezza e si chiedono quale sia il punto di riferimento fondamentale a livello simbolico religioso per un gruppo, una comunità o un clan. Non c'è dubbio che questo mondo si apprende, si comprende e può essere oggetto di studio soprattutto e quasi esclusivamente nei «riti», nelle espressioni claniche simbolico-religiose che esteriorizzano il mondo interiore dei partecipanti e della fede che questi possiedono.¹¹

Con tutto questo apparato concettuale pre-selezionato, posso allora più facilmente proporre lo scopo, direi quasi alla Benedict il *dominant drive* di questo lavoro, frutto quasi di una scommessa.

Intendo dimostrare il rapporto strettissimo che si può intravedere tra le varie prospettive che di volta in volta si sono imposte nell'antropologia culturale e le conseguenze che a seguito di quelle prospettive epistemologiche sono emerse in rapporto alla comprensione della religiosità, che nel linguaggio degli antropologi corrisponde – come abbiamo osservato sopra – alla comprensione della ritualità in tutta la sua estensione strumentale-simbolico-espressiva.

Più specificatamente, la tesi particolare su cui intendo insistere e di cui intendo far vedere anche operativamente il valore sta nel sostenere che, quando l'antropologia culturale ha impiegato nella sua storia schemi interpretativi e stilizzazioni epistemologiche troppo ri-

A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1972, 165-166. Ma sul valore del rituale per capire la religione e la società gli antropologi si sprecano cf. DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo*, soprattutto 234-235; J. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 283ss; R.L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies*, Washington D.C. 1982.

¹⁰ Cf. S. MARSILI, «Theologia liturgica», in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. SARTORE - A.M. TRIACCA Roma 1984, 1508ss, dove il liturgista scrive: «... nell'antichità, soprattutto in Oriente, la liturgia veniva considerata come "theologia prima" in quanto essa rappresenta il primo momento nel quale la professione di fede, trasformandosi in prassi vissuta, diventa il primo concreto linguaggio teologico...».

¹¹ In questo contesto non si può dare torto a Durkheim quando comprese che uno dei momenti più importanti della vita sociale, anzi il più importante in assoluto, andava considerato il momento rituale, anche se la sua equazione: rito = adorazione dell'ipostasi sociale, deve restare nell'ombra, cf. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963.

strette rispetto al concetto di cultura, ha operato negativamente – in maniera decettiva o per lo meno riduttiva – anche nei confronti dell'esperienza religiosa e del rituale magico-religioso, mentre ogni volta che ha allargato i suoi schemi epistemologici e interpretativi, concedendo maggior valore ai significati «globali» di una cultura in un contesto vicino alle *Geisteswissenschaften*, si è nel contempo trovata anche a dare maggior risalto e a valorizzare quasi al suo interno lo stesso *homo religiosus*, con tutti gli arricchimenti che ciò comportava in ordine a una maggiore fedeltà interpretativa nel raggio d'apertura al campo globale dell'antropologia culturale stessa.

È ovvio che questa tesi ha bisogno di rivisitare le fasi principali della storia dell'antropologia culturale per dimostrare la sua verità, ma appare naturale anche che questa riflessione epistemologica orientata verso le «scienze dello spirito» in qualche modo deve fare i conti anche con i «generi confusi» – come li chiama Geertz – della distinzione non sempre praticabile di Snow tra «scienze naturali» e «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*), problema di grande rilievo, che qui però potrà soltanto essere abbozzato.¹²

Intanto, come primo avvio e prima indicazione per comprendere il nucleo dei problemi, si può osservare il travaglio epistemologico che si è compiuto a Oxford, alla cattedra di antropologia, là dove dapprima fu maestro A.R. Radcliffe-Brown, con il suo intento di tradurre la scienza antropologica in una «scienza naturale della società», e poi il suo successore, E. Evans-Pritchard, il quale invece sosteneva che l'antropologia appartiene alle discipline umanistiche più che alle scienze naturali, affermando che lo scopo principale di questa disciplina è quello di interpretare e non quello di spiegare.

Il dissidio tra i due modi di fare scienza è sintomatico di tutta una visione della vita che ha chiari riscontri in campo religioso ed è paradigmatico per le tesi diametralmente opposte che vengono a fare poi da cartina di tornasole per la concezione religiosa o per la visione naturalistica, tutta incrinata sul piano di una visione biologistica e

¹² Cf. C. GEERTZ, «Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale», in Id., *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, 25-46 dove l'antropologo mette bene in evidenza la difficoltà di venire a capo oggi della distinzione tra «scienze naturali» e «scienze dello spirito»; fa vedere come esse si fondono e si confondono e come però, sullo sfondo dei significati, le azioni sociali vengano comprese come «gioco» (Wittgenstein, Goffman), «rito» (V. Turner) e «testo» (Austin, Searle, Hymes ecc.). Per nuove forme di intreccio e di ruoli compensatori tra i due tipi di scienza cf. *Neue Technologien und die Herausforderung an die Geisteswissenschaften*, Treviri 1987 in particolare il saggio W. WILD, «Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften - Immer noch zwei getrennte Kulturen?», 65-80.

scientistica. La vera tesi nascosta e tuttavia sempre decisiva sta infatti nel riconoscere che là dove avviene una *Entmachtung* (estenuazione) dello spirito avviene anche una mutilazione delle contestualità religiose, con conseguenze dirette irrimediabili per il mondo religioso.¹³ Infatti non è tanto la categoria totemica o la distinzione tra sacro e profano secondo criteri più o meno religiosi, che rende oggi ragione del mondo religioso, ma è la concezione dello spirito e la libertà dell'espressione spirituale e religiosa che si fa portatrice di una caratteristica particolare in cui inside il religioso in quanto tale.

Le tappe di studio che cercherò di stabilire intorno alla epistemologia degli antropologi significano pertanto solamente l'aggancio teorico alla storia di questa disciplina, dato che questi studiosi sono inevitabilmente portati a scrutare i momenti creativi di questa scienza e i nodi aporetici che di volta in volta hanno interpretato il rituale nella semplificazione dei significati, nella riduzione dei sensi o nella sottrazione di spazio al momento religioso a seconda appunto del prevalere di una data corrente epistemologica e di un corrispettivo metodo di approccio al mondo del comportamento, all'*ethos* sociale e alla prassi rituale. In tutto questo lavoro sarà importante anche evitare quel relativismo di fondo che sembra farsi più strada oggi nella coscienza e nel lavoro concreto degli antropologi, poiché anche quest'ultimo approdo teorico non facilita il mondo religioso, ma al contrario favorisce qualsiasi soluzione, non sostenendone propriamente nessuna.

2. L'intellettualismo di Frazer e di Tylor e il rituale come un semplice errore di interpretazione «scientifica»

Non avendo intenti strettamente storiografici, questo lavoro può permettersi anche di sottolineare a rovescio tematiche antropologi-

¹³ Con il termine *Entmachtung* (destituzione) dello spirito, faccio riferimento ad Heidegger tramite l'interpretazione di J. Derrida. «Il *Dasein* ha preso a scivolare in un mondo privo di quella profondità (*Tiefe*) dalla quale l'essenziale sempre viene e ritorna all'uomo e gli si ripropone spingendolo a una superiorità che gli dà una superiorità da cui agire...», cf. J. DERRIDA, *De l'Esprit. Heidegger et la question*, Parigi 1987, tr. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano 1989, 66. Il mondo religioso e l'*homo religiosus* in particolare è come una *Stimmung* capace di dare orientamenti e creare prospettive «spirituali». Contro questa visione oggi si alzano ancora le voci dei «positivisti» e degli «storici» delle religioni. Ricordo soltanto la voce recente, ma – a mio avviso – stonata di D. Sabbatucci, il quale vuole staccare ad ogni costo i fatti religiosi dai vissuti religiosi, riconducendo a un nulla di fatto l'ipotesi dell'*homo religiosus*, cf. D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, soprattutto 110ss.

che emerse nella storia, senza incorrere per questo in un'«alterazione» dei momenti storici fondamentali che scandiscono l'antropologia. È per questo che posso qui scegliere di interpretare il lavoro di Frazer prima del lavoro del Tylor.

Sono sempre rimasto positivamente sorpreso dalla lettura, che a suo tempo fece Wittgenstein, di una parte de *Il ramo d'oro* di Frazer. Frazer fu certamente un grande raccoglitore di materiale etnografico proveniente da tutte le parti, ed ebbe forse anche una visione abbastanza critica del mondo dei primitivi, ma mancò di un atteggiamento critico nei confronti del suo mondo intellettuale per affrontare e risolvere in termini significativi anche per noi oggi il tema della magia e dei riti che ad essa si riconducono. Quasi a introduzione, più che a commento, voglio riportare, in anteprima, a modo di esergo qualche proposizione di Wittgenstein come lettura dell'interpretazione data dall'antropologo inglese della magia e della religione.

Scrivo Wittgenstein: «Quale ristrettezza della vita dello spirito di Frazer! Quindi quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!». E a proposito della magia annota Wittgenstein: «L'errore nasce solo quando la magia viene spiegata in termini scientifici». E poi il filosofo austriaco conclude in maniera più tagliente: «Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del suo tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza».¹⁴

Quale sia stato il grave errore commesso da Frazer per meritare simili rimproveri può essere detto in breve. Si tratta della prima importante caratterizzazione della magia data dall'antropologo inglese, ben conosciuta da tutti i successivi studiosi della disciplina e spesso ormai sfruttata anche per far vedere la debolezza del criterio «epistemologico» dominante in età vittoriana; età che notoriamente era tutta tesa a inverare l'ideale dell'intellettualismo e della scienza. Frazer affermava dunque semplicemente che il mago o lo stregone compie un'azione magica o rituale – i due termini in antropologia culturale si avvicinano molto – in quanto crede erroneamente che la sua azione provochi gli effetti desiderati in un rapporto di causa/effetto.¹⁵ Per questo, le azioni rituali e magiche corrisponderebbero a

¹⁴ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano ²1979, 22-23.

¹⁵ La teoria di J.G. Frazer è esposta in J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 voll., Londra 1890. L'antropologo preparò anche un'edizione ridotta dell'opera, tradotta anche in italiano J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Torino ³1965. Le interpretazioni e le letture del concetto di magia in Frazer sono innumerevoli. Noto qualcuna delle più importanti BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 288-289; M. MAUSS, *Teoria generale della magia e al-*

false concezioni scientifiche a partire da due principi fondamentali che non sono di ordine scientifico. I due principi sono: «il simile produce il simile» – principio quasi scientifico, paragonabile a un primo avvio di un vero sapere razionale – e il secondo principio si baserebbe sull'idea di contagio, diremmo meglio di contiguità, per cui un oggetto che è venuto a contatto o faceva parte di una data persona influirà sempre su quella data persona provocandone gli effetti desiderati. Si tratterebbe dunque di una scienza incipiente e «bastarda» che si muove su due direzioni: la magia omeopatica e la magia per contagio. Se, per esempio, i Boscimani del Kalahari prima di andare a caccia, creano delle scene di caccia in cui rappresentano gli animali che trafiggono simbolicamente, queste scene si crede che comportino un raggiungimento anticipato dello scopo prefisso: si tratta di magia omeopatica.¹⁶

Occorre dire che la spiegazione di J.G. Frazer non è per niente irriverente del mistero e tanto meno della religione,¹⁷ almeno nella misura in cui egli cerca di delimitare l'ambito della magia da quello della religione; però l'autore de *Il ramo d'oro* pecca doppiamente di presunzione per altri motivi che sono da ricondursi all'epistemologia che egli osserva e impiega rigidamente: anzitutto Frazer parte dal presupposto che tutto possa e debba essere sottomesso al criterio scientifico, il quale sarebbe in grado di decidere su ciò che è raziona-

tri saggi, Torino 1965, 6-10; I.C. JARVIE - J. AGASSI, «The Problem of the Rationality of Magic», in *Rationality*, a cura di B. WILSON, Oxford 1970; E. LEACH, «Frazer and Malinowski», in *Encounter* 25(1965), 24-36; ID., *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica*, Milano 1981, soprattutto 46ss: «Teoria della magia e della fattucchieria». Si veda anche il volume miscelaneo R. HORTON - R. FINNEGAN, *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Londra 1973. Infine, una miscelanea in tedesco che ricalca in parte quella inglese a cura di B. Wilson: *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, a cura di H.G. KIPPENBERG-B. LUCCHESI, Frankfurt 1987 (volume a cui faremo spesso riferimento in questo saggio).

¹⁶ Il termine «bastarda» viene attribuito a questa scienza da Leach, il quale del resto ripete l'espressione stessa di Frazer, sottolineando poi che proprio questa «mistificazione» per cui l'azione tecnica viene confusa con l'azione espressiva e la comunicazione del simbolo con la comunicazione del segnale, merita tutta l'attenzione dell'antropologo. Cf. LEACH, *Cultura e comunicazione*, 47.

¹⁷ Anche qui i pareri sono discordi: Jarvie e Agassi affermano che il *Ramo d'oro* è un chiaro tentativo di screditare la religione e in particolare il cristianesimo. E. Leach ritiene che questo non sia vero e che Frazer sia stato molto attento nelle sue dichiarazioni circa la religione cristiana. Sono del parere che Leach sia più attendibile considerando almeno l'attitudine di fondo di Frazer, che non si esprimeva in modo categorico. Cf. E.J. SHARPE *Comparative Religion. A History*, Londra 1975, 87-94. Per posizione di Jarvie Agassi cf. JARVIE-AGASSI, «The Problem of the Rationality...», 177 nota 1.

le, logico e ultimamente reale. E questo è un primo tributo che l'autore paga all'età vittoriana. Il secondo tributo non è dissimile, però reca ancor più danno alla realtà religiosa in genere: Frazer stabilisce per proprio conto che anche il rituale in quanto tale deve sottostare alla logica dell'azione comune e nel caso specifico deve sottostare alla logica della tecnica e della strumentalità dell'agire umano. Chiaramente qui si tratta di un gioco più pericoloso perché sembra che l'antropologo inglese non riconosca nemmeno un agire «espressivo» come significante per l'uomo e il suo mondo. In questo senso è difficile accettare la versione che dà E. Leach quando afferma che l'errore del mago, per Frazer, sta nel confondere gli atti espressivi con atti tecnici.¹⁸ Pare proprio a chi scrive che Frazer non ammetta il mondo dell'espressività umana, perché diversamente non avrebbe ridotto tutta la visione rituale alla dimensione scientifico-strumentale e non avrebbe parlato di credenza sbagliata circa il rapporto causa/effetto. La conseguenza logica infatti del discorso di Frazer è che la magia è un fatto irrazionale perché va contro la scienza e contro la stessa logica del discorso scientifico.

Occorre qui evitare però una confusione di termini, che può subito compromettere il lavoro di ricerca. Altro è dire che un rito o un atto magico¹⁹ è irrazionale e altro è dire che quell'atto non è «ragionevole». L'irrazionale, in altre parole, nella concezione di Otto non ha niente in comune con l'irrazionale della visione di Frazer. Per il primo infatti significa che la religione si esprime in modo più alto, «simbolico», «ideogrammatico», dove l'esperienza non può venire a concetto, ma è «sentita» e compresa in *Gefühl*;²⁰ per il secondo, in-

¹⁸ Cf. LEACH, *Culture e comunicazione*, 47. Appare più pertinente invece affermare che a livello linguistico la magia omeopatica ha come modello l'associazione metaforica e la magia contagiosa ha come suo corrispettivo linguistico la metonimia.

¹⁹ Come si potrà vedere, impiego qui liberamente atto e rito religioso e rito magico. Dal punto di vista antropologico credo che una distinzione adeguata non sia possibile, cf. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 296: «... Fin qui, non ho fatto volutamente una distinzione fra magia e religione; entrambe implicano idee e attività rituali e simboliche...». Più deciso è Radcliffe-Brown quando critica la distinzione di Malinowski, il quale dice che un rito è magico quando «ha un preciso scopo pratico che è conosciuto da tutti coloro che compiono il rito e che si può facilmente venire a sapere da un informatore indigeno, mentre un rito è religioso se è soltanto significante ma non ha uno scopo pratico... Una difficoltà nell'applicazione di questo criterio sta nell'incertezza sul significato dell'espressione "preciso scopo pratico"... Il desiderio di piacere a Dio in ogni nostra azione e di abbreviare quindi il Purgatorio – aggiunge Radcliffe-Brown – è uno scopo abbastanza preciso, ma il prof. Malinowski potrebbe non ritenerlo pratico», cf. RADCLIFFE-BROWN, *Struttura e funzione nella società primitiva*, 149. Fuori dal contesto quasi ironico in cui è posto, l'argomento si dimostra valido.

²⁰ Per una delucidazione della «conoscenza in *Gefühl*» cf. A.N. TERRIN, *Scienza*

vece, parlare dell'«irrazionalità» della magia o anche dei riti religiosi significa riconoscerne il carattere decettivo e ultimamente confermare la tesi che la magia è semplicemente un errore di calcolo. È in questa cornice che prende risalto la discussione degli antropologi al seguito di Frazer e poi di Evans-Pritchard. Con queste osservazioni si può ritenere concluso il discorso di Frazer.

E.B. Tylor aveva già preceduto in qualche modo Frazer nel tributo al razionalismo dell'epoca, ma forse – anche in considerazione del suo procedimento più psicologistaico – non aveva portato il discorso nel cuore stesso del rituale e dunque non aveva compiuto un'opera diretta di catarsi «razionalistica» dell'atto religioso e magico. È vero del resto che B. Tylor, facendo derivare la concezione della religione dal *belief in spiritual beings* in connessione con motivazioni razionalistiche e psicologistiche, si dimostra ancor prima di Frazer un «intellettuale vittoriano» che ricorre alla «spiegazione scientifica» della religione e del rituale, senza lasciarsi sviare da altre possibili interpretazioni poco ortodosse per la visione dell'epoca.²¹

Non è questa la sede per dilungarsi sulla *teoria animistica* del Tylor. È sufficiente sottolineare il fatto che il punto di partenza dell'esperienza religiosa è colto dal grande antropologo, pioniere degli studi di antropologia, in una errata considerazione psicologica consistente sostanzialmente nella creazione di un «doppio di sé», frutto di quello che noi chiameremmo oggi un'illusione ottica del tutto banale: si tratta della visione di un doppio di sé data dall'immagine di uno specchio d'acqua (*Bildseele*), dall'inganno che crea la propria ombra che segue e persegue come un *alter ego* (*Schattensee*), dal sogno (*Traumseele*) che fa vedere come esistano stranamente «due io» che agiscono contemporaneamente e si trovano in situazioni diverse. Secondo Evans-Pritchard si tratta di fenomeni di psicologia introspettiva che non sono dimostrati, né dimostrabili, ma semmai soltanto ipotizzabili. Egli scrive: «È un esempio raffinato di psicologia introspezionista o dell'ipotesi fallace: “se io avessi un cavallo...”» e aggiunge: «le idee di anima e di spirito potrebbero essere sorte nel mo-

delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto, Brescia 1978, in particolare il II capitolo.

²¹ Per la teoria del Tylor cf. E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londra 1920, I, 424-425 dove tra l'altro vi è la definizione di religione valida per il lavoro antropologico: «It seems best... simply to claim, as a minimum definition of religion, the belief in Spiritual Beings» (la cosa migliore sembra... semplicemente rivendicare, come definizione minima di religione, la credenza negli Esseri Spirituali). Una buona panoramica e discussione della tesi del Tylor è presente in J. VAN BAAL, *Symbols for Communications*, Assen 1971, 30-45.

do descritto da Tylor, ma non è evidente che le cose siano andate così». ²² Ora, che cosa sta a dimostrare il fatto che Tylor faccia passare il mondo religioso per intero attraverso questo setaccio psicologico così piccolo, se non che la sua formazione razionalistica non gli permetteva di «ragionare diversamente» da quella che era la temperie dell'epoca e dunque il fatto che il nostro antropologo non poteva avere un'altra comprensione della religione e del rituale che non fosse tributaria delle idee del tempo? È chiaro che questo nostro procedimento potrebbe rivelarsi pericoloso, quando sottomette tutto al metro di misura storico, finendo in una visione quasi storicistica; però è vero che non si può essere più succubi di un'epoca e di una epistemologia interpretativa globale così come lo furono gli antropologi inglesi del secolo scorso.

Questa prima visione antropologica della religione e del rituale non ha dunque bisogno di ulteriori commenti: tutto ciò che non è immediatamente riconducibile alla razionalità «occidentale» è fuori regola, è un aborto: deve essere considerato spurio e indegno dell'uomo che è anzitutto e soprattutto «intelligenza». In questo senso, se «gli spiriti sono semplicemente delle cause personificate», la magia è una delle illusioni più dannose che mai abbiano afflitto l'umanità. Il quacchero Tylor credeva nella religione, ma soltanto in quanto «intelligente» e «razionale», forgiata a modo suo e secondo l'etnocentrismo dell'epoca e in particolare secondo lo spirito di dominio di quell'epoca. ²³

3. Il funzionalismo di Malinowski e il rituale come «funzione integrativa sociale»

B. Malinowski fu certamente uno degli antropologi che mise maggiormente a frutto le sue ricerche in campo per capire – e forse anche per fraintendere – il mondo e la realtà del significato del rito. Si conosce ora la critica impietosa di M. Douglas alla persona di Ma-

²² Cf. E.E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, 25ss (tr. it., *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971). Altra interessante presentazione e discussione delle tesi sull'origine della religione si trova in J. SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge/New York 1976.

²³ Cf. la testimonianza di L. MAIR, *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford 1965, tr. it. *Introduzione all'antropologia sociale*, Milano ²1980, 209. Ma, in questo caso occorrerebbe comprendere che posto ha la luce interiore (*inner light*) a cui si richiamano i quaccheri.

linowski e l'ironia di Geertz sulla vera attività svolta nelle isole Trobriand dall'antropologo polacco,²⁴ ma anche le critiche e i pettegolezzi non scalfiscono più di tanto la serietà del lavoro dell'autore de *Gli Argonauti del Pacifico occidentale*.

Bisogna riconoscere, anzitutto, che Malinowski rifiutò decisamente l'idea che l'uomo primitivo non avesse alcun dominio razionale sulla natura e già questa convinzione gli faceva apparire diverso il rapporto tra magia, scienza e religione,²⁵ le quali – secondo l'autore – vengono a coesistere all'interno della stessa cultura.

Malinowski fa riferimento a molti casi osservati e ritorna in parte, ma con strumenti più affinati e convincenti a considerare il senso della magia «imitativa» o «omeopatica». Una freccia che viene lanciata ritualmente e con gesti mimici nella direzione di un disegno del nemico che si desidera uccidere, porta a espressione delle emozioni intense, venendo a far parte di una costellazione di sentimenti psicologici in cui la speranza, il desiderio e la fiducia si sommano nel rito, contribuendo a donare un supplemento di garanzia. Non si tratterebbe dunque di un atteggiamento anti-scientifico, perché la causa non è strettamente connessa all'effetto, ma si tratta in ogni caso di una funzionalità *sui generis* della causa sull'effetto non riconducibile però a un puro rapporto strumentale.

In breve, la teoria funzionalistica di Malinowski abbraccia un campo antropologico-operativo molto ampio che nella sua statuizione generale potrebbe essere così formulato: nella società esistono molti bisogni primari e secondari, culturali e derivati; a questi bisogni corrisponde una quantità di istituzioni e di risposte culturali atte a soddisfare quei bisogni. Tutto ciò che in una cultura viene costruito e creato dal punto di vista delle istituzioni e delle attività serve al funzionamento della cultura. Non ci sono istituzioni disfunzionali.²⁶ Ora, questa teoria generale trova subito impiego anche in rapporto

²⁴ Si sa che la pubblicazione postuma del diario di campo di Malinowski fece scandalo, cf. M. YOUNG, *The Ethnography of Malinowski*, Londra 1979; più recentemente cf. C. GEERTZ, «I - Witnessing: Malinowski's Children», in Id., *Works and Lives. the Anthropologist as Author*, Princeton 1987, 73ss dove, direi che Geertz si dimostra davvero «ingeneroso» con l'antropologo polacco: al posto dell'«empatia» per il campo di ricerca Geertz dimostra che Malinowski nutriva segretamente una «vera antipatia» per il mondo dei trobriandesi.

²⁵ Cf. B. MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione e Baloma. Gli spiriti dei morti nelle isole Trobriand*, Roma 1976.

²⁶ Si tratta, in fondo, di una ripetizione del funzionalismo in applicazione alla religione. Cf. I. WERLEN, «Der funktionalistische Ritualbegriff Malinowskis», in Id., *Ritual und Sprache*, Tübingen 1984, 26.

ai riti: i riti sono importanti nel contesto della funzione «integrativa», non nel contesto della funzione strettamente «strumentale», nel cui ambito si pongono ad esempio l'economia o il diritto. E la funzione integrativa consiste nello sforzo di autoconservazione della cultura e della società in situazioni di forte tensione emotiva, quando sorgono conflitti insormontabili tra i progetti sociali e la realtà che si deve affrontare.²⁷ E non è a caso che Malinowski si fa forte di questa concezione soprattutto in rapporto ai riti di passaggio, e privilegiando tra questi, i riti funebri, scrive:

Mai un individuo ha bisogno del conforto della fede e del rituale come nel sacramento del viatico... Questi atti sono diretti contro la paura opprimente, contro il dubbio che corrode... e confermano la speranza che vi è un aldilà, che non è peggiore della vita presente... Tutto il rituale esprime questa fede, questo atteggiamento emotivo di cui il moribondo ha bisogno, che è il conforto più grande che può avere nella sua battaglia suprema. E questa conferma è avvalorata dalla quantità di individui e dalla pompa del solenne rituale.

E più avanti commentando questo rituale in chiave anti-durkheimiana, e più psicologico-adattativa, dice: «la comunità proclama un certo numero di verità definite e dà conforto morale ai suoi membri, ma non dà loro la vaga e vuota asserzione della sua divinità».²⁸

Ora, questa teoria merita di essere ricordata perché costituisce come un passaggio obbligato alla diversa concezione della razionalità e pertanto già in sé opera un'apertura verso una comprensione più ampia dell'agire simbolico che si ritrova presso i popoli e le culture semplici. Il punto qualificante della concezione di Malinowski sta infatti nel riconoscere il rituale come un'azione simbolica, che, pur essendo ancora legata a condizioni psicologiche e sociologiche, è intanto liberata dalla sua finalità strumentale e dunque è leggibile nel contesto di tutte le connotazioni antropologiche razionali, affettive, psicologiche, biologiche, socio-adattative.²⁹ In tal modo, il ri-

²⁷ A questo livello, la tesi di Malinowski diventa la classica tesi per cui in mancanza di risposte alternative la società propone il religioso e il rito: la religione come funzione della cultura. Cf. *Religion, Culture and Methodology*, a cura T.P. VAN BAA-REN - H.J.W. DRIJVERS, Parigi/New York 1973, 18ss.

²⁸ Cf. MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione...*, 70.

²⁹ Molti studi sul rituale a livello funzionalistico si aprono a questo ventaglio. Ricordo qualche studio più importante: a livello biologico, *The Spectrum of Ritual*, a cura di E.G. D'AQUILI - C.D. LAUGHLIN - J. McMANUS, New York 1979 a livello psico-

tuale come azione non è più obbligato a esibire la sua validità unicamente sul piano razionale del rapporto che instaura tra azione e conseguenza dell'azione, tra causa ed effetto in senso strumentale, in quanto qui si compie un salto qualitativo che ci apre alla molteplicità pressoché indefinita della gamma di motivazioni che spingono all'azione nell'ambito dell'umano.

Il secondo grande guadagno della metodologia «funzionale» di Malinowski – nonostante essa sia ancora sottomessa alle ipoteche di carattere biologistico e si avvalga di un metodo troppo riduttivo nell'impiego di criteri scientifici per comprendere la stessa funzionalità «socio-psicologica» della cultura – sta nell'aver colto il fatto in sé fondamentale che il rituale ha prevalentemente una dimensione *espressiva, drammaturgica*. In esso infatti fa vedere l'antropologo polacco che si vivono esperienze, si sperimentano emozioni, non si analizzano problemi e non si gestiscono neppure risultati a seconda del proprio capriccio. In questo modo, il funzionalismo di Malinowski anziché bloccare la ricerca sul rito, ne ha aperto le significazioni più soggettive e sociali, con la rivalutazione di tutto ciò che l'uomo «esperimenta» nel suo mondo e nel suo proprio contesto culturale. Per altro verso si può notare, che in tale prospettiva proprio «il blocco biologico» che fa da sfondo alla teoria di Malinowski si viene a scardinare da sé nell'analisi di bisogni secondari, psicologici, socio-compensativi.³⁰

L'apertura funzionalistica graffia già sul tessuto umano e non si limita a razionalità più o meno strumentali o scientifiche e così facendo, attraverso le cosiddette «funzioni latenti» opera un primo impatto anche con il simbolico.³¹

logico-affettivo T.J. SCHEFF, *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*, Berkeley 1979 (Scarduelli nel suo studio sul rito dà prova di apprezzare la tesi «catartica» del rito di Scheff appoggiandosi però soltanto sull'articolo di T.J. SCHEFF, «The Distancing of Emotion in Ritual», in *Current Anthropology* 18(1977), 3ss. Cf. P. SCARDUELLI, *Il rito, Dei, spiriti antenati*, Bari 1983, 78ss. A livello socio-adattativo nomino qui emblematicamente uno studio e un autore che merita particolare attenzione: R. RAPPA-PORT, *Pigs for Ancestors. Ritual in the Ecology of New Guinea People*, New Haven 1968 (tr. it., *Maiali per gli antenati*, Milano 1980); ID., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979.

³⁰ È la critica che sempre si è rivolta all'impianto teoretico di Malinowski, là dove l'autore non sa connettere in maniera profonda i bisogni biologici ai bisogni secondari (*secondary needs*), cf. B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano ³1981. Cf. R. PIDDINGTON, «Malinowski's Theory of Needs», in *Man and Culture* a cura di R. FIRTH, Londra 1957, 47ss.

³¹ Cf. R.K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Illinois ²1957, 51 (tr. it., *Teoria e struttura sociale*, Bologna ²1983).

4. E.E. Evans-Pritchard e la logica della stregoneria degli Azande

L'aprire un paragrafo di questo genere, all'interno di una riflessione epistemologica sul rito, può apparire una *metabasis eis allo genos*, perché il rito non si identifica anzitutto con la stregoneria e in secondo luogo perché una riflessione sulla logica di una etnia porta il problema fuori dalle sue mura, nello spazio più ampio della interpretazione di culture diverse dalla nostra. Eppure vi è una consequenzialità importante nel passaggio all'interpretazione di culture, come viene qui intesa, in quanto *ogni rito pone ultimamente il dilemma della possibilità di interpretare un altro mondo culturale e religioso* dovendo mettere in esercizio i termini di ciò che è «logico», «reale», «vero», «scientifico», «coerente», «mistico» e altro ancora. Il rito fa da punto emblematico di riflessione e da difficile ponte di passaggio da un mondo culturale a un altro per i problemi-limite di interpretabilità che esso pone. Già il rito pone difficili problemi di «comprensione» all'interno di una stessa cultura, là dove si dà un *believer* (credente) e un *outsider* (esterno, non credente); si comprende come fuori dalla propria cultura, da un *outsider*, il problema diventa pressoché irrisolvibile: si tratta di problemi elevati alla seconda o alla terza potenza.³²

La prospettiva epistemologica in questo caso, riservata alla visione delle culture si proietta, infatti, nel caso interpretativo del rito e fa da scudo protettivo o mette in difficoltà il rito stesso che all'interno di una cultura, appare il momento più «estraneo», più «irrazionale», più «incoerente» per la comprensione della cultura stessa. Non è dunque da meravigliarsi che un tema ricada nell'altro, anzi si deve notare la reciprocità dei problemi e la compenetrabilità dei mondi culturali e mondi religiosi e di conseguenza anche la difficoltà che ne deriva quando per capire l'uno occorre capire anche l'altro.³³

³² Si veda il saggio A. MACINTYRE, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?» in *Rationality*, 63-77 dove fa vedere come lo scettico si trova tanto lontano dal credente al punto che i due non hanno gli stessi concetti, neppure se si introduce il concetto di «analogia».

³³ La difficoltà del passaggio da una cultura all'altra è bene documentata dal saggio di E. GELLNER, «Concepts and Society», in *Rationality*, 18-49, in cui attraverso quattro diagrammi l'autore fa vedere le diverse posizioni che si possono assumere nell'accostarsi a un'altra cultura. Gellner conclude poi negativamente sul «funzionalismo» che vuol tutto capire: «It seems to me that anthropologists are curiously charitable to concepts... Excessive indulgence in contextual charity blinds us what is best and what is worst in the life of societies». E poi conclude affermando che «tout comprendre c'est tout pardonner!» (Mi sembra che gli antropologi siano curiosamente indulgenti ai concetti... Una indulgenza eccessiva nella carità contestuale ci impedisce dal

Ora, l'opera di Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* – libro che ebbe un influsso del tutto particolare negli anni '60 e '70 nella cosiddetta questione «etnometodologica» – diventa oggi un'altra volta interessante per il dibattito che ha sviluppato e per una rivisitazione di alcune tesi «datate» che allora gli antropologi non si fecero scrupolo di ribadire; tesi che oggi appaiono in crisi rispecchiando il risvolto epistemologico che soggiace a una nuova e più matura riflessione sul mondo delle altre culture e in particolare sul mondo dei rituali e dei riti magici.³⁴

L'autore inglese, di ampie vedute, aveva condotto la sua ricerca sugli Azande, un popolo dell'Africa centrale, la cui patria oggi in parte è lo Zaire e in parte il Sudan, con il chiaro intendimento di portare un contributo anche teoretico alla questione metodologica che divideva da anni i cosiddetti «intellettualisti» dai «simbolisti». Tutti questi erano ora invitati a confrontarsi con il tema della credenza e con le pratiche conseguenti riguardanti la stregoneria degli Azande.

Ora, occorre dare qualche notizia su questo mondo: gli Azande credono nella stregoneria (*mangu*); asseriscono che essa si trova nell'addome, negli intestini di certe persone e che può far del male a chi non prende tutte le cautele necessarie o cade vittima di una vendetta da parte di uno stregone. È considerata un'energia negativa che può venire sviluppata dagli Azande per danneggiare i nemici, in genere le persone verso cui si porta rancore, odio o sentimenti di gelosia. L'idea di stregoneria è connessa in particolare con tutti i casi di malattia, infortuni, disgrazie o incidenti. In maniera molto sintetica ed efficace, Evans-Pritchard in un passo del suo libro definisce questa forza segreta e dannosa come «una funzione delle situazioni di disgrazia e funzione delle relazioni tra persone»,³⁵ in quanto si parla di stregoneria in rapporto a disgrazie, a situazioni di sfortuna e a danni non previsti e la spiegazione che interviene è una spiegazione di carattere etico-morale che riguarda il mondo delle persone del proprio *habitat*. Generalmente si viene a conoscenza di essere stregati attra-

vedere cosa è meglio e cosa è peggio nella vita delle società)... (Comprendere tutto è perdonare tutto), cf. GELLNER, «Concepts and Society», 42 e 47. Ma si tratta di un'interpretazione corretta delle tesi di P. Winch?

³⁴ Per una rivisitazione dei temi di etno-metodologia negli ultimi anni cf. K.D. KNORR, «Anthropologie und Ethnometodologie. Eine theoretische und methodologische Herausforderung», in W. SCHMIED - KOWARZIK - J. STAGL, *Grundfragen der Ethnologie*, Berlino 1981, 107ss.

³⁵ Cf. E.E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londra 1937, tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976, 146.

verso l'impiego dell'oracolo del veleno, con il quale si fa ingurgitare a un pollo una bevanda velenosa e in coincidenza si pronuncia il nome del possibile stregone; se il pollo non sopravvive significa, ad esempio, che la risposta è affermativa: il nome pronunciato indica allora veramente lo stregone e dunque occorrerà fare qualche cosa per impedire a quello stregone di danneggiare ulteriormente la sua vittima designata.³⁶

Dunque si tratta di un grande apparato sociale e in qualche modo istituzionale che si mette in moto con riti e scongiuri e perfino con l'impiego di anti-stregoni per impedire gli effetti nocivi della stregoneria.

Da notare che Evans-Pritchard è molto attento a non banalizzare il discorso sulla stregoneria e cerca anche giustamente di far vedere come essa sia ragionevole nel contesto degli Azande. Riferisce ad esempio l'infortunio che subisce il vasaio, il quale non può fare altro che attribuire alla stregoneria la rottura dei suoi vasi durante la cottura. «Un vasaio che sappia il suo mestiere non ha da temere che i suoi vasi si rompano in seguito ad errore. Egli sceglie l'argilla adatta, l'impasta completamente fino ad estrarne tutti i granelli e sassolini e la modella lentamente ed accuratamente. La notte prima dell'estrazione dell'argilla si astiene dai rapporti sessuali. Così non dovrebbe aver nulla da temere». Se dopo tutto questo, un vaso si rompe, dirà: «c'è la stregoneria».³⁷

Ma il discorso sulla stregoneria passa dal piano descrittivo a quello teorico ed epistemologico quando Evans-Pritchard intende definire i concetti che circondano una visione dove esiste la stregoneria e, inoltre, tenta di mettere a confronto la visione occidentale con quella degli Azande. Lo fa nell'introduzione, con la definizione di alcuni termini molto problematici e che devono fare da punto di riferimento per l'una e l'altra cultura. È qui che l'antropologo inglese è quasi costretto a «prendere posizione», a confessare la sua *Wel-tanschauung*, che poi non piacerà affatto al filosofo wittgensteiniano P. Winch.

Scrive Evans-Pritchard: «*Concetti mistici*. Si tratta di modelli di pensiero che attribuiscono ai fenomeni qualità che essi non possiedono, le quali, o parte delle quali, non derivano o non possono es-

³⁶ Cf. in particolare EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria*, 329ss; EVANS-PRITCHARD, «L'oracolo del veleno nella vita quotidiana» e «La consultazione dell'oracolo del veleno», in *Stregoneria...*, 354ss.

³⁷ EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria...*, 105.

serne logicamente dedotte dall'osservazione». Poi l'autore definisce i concetti scientifici per differenza: e cioè come concetti aventi un *surplus* di tecniche di osservazione e di analisi migliori. I concetti del «senso comune» sarebbero quelli che stanno invece a metà strada tra una concezione ingenua e non sperimentata e quelli scientifici, che appunto risultano confermati dalle esperienze e dai controlli.

A sua volta allora il *comportamento rituale* è quello «che si spiega sulla base di concetti mistici. Non esiste alcun nesso oggettivo tra il comportamento e l'evento che esso intende provocare. Un tale comportamento ci è intelligibile solo se siamo a conoscenza dei concetti mistici che vi sono associati». ³⁸ È su questa pagina più che sull'intero libro che occorre discutere e che gli antropologi si sono divisi «epistemologicamente» e «simbolicamente» e in definitiva «dal punto di vista religioso».

Ma c'è una pagina ancora più decisiva che si connette bene con le distinzioni operate sopra e che viene riportata da P. Winch come emblematica per la epistemologia implicita che essa raccoglie. Evans-Pritchard, rispondendo a Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva, scrive:

Il fatto che noi attribuiamo la pioggia a cause meteorologiche, mentre i selvaggi credono che gli dèi, gli spiriti o la magia possano influire su di essa, non è una prova del diverso funzionamento dei nostri cervelli rispetto al loro... Egli [il primitivo] non è pervenuto a tale conoscenza in base alle proprie osservazioni e deduzioni, bensì l'ha recepita alla stessa stregua della restante eredità culturale... In entrambi i casi sono implicati processi mentali affini e il contenuto concettuale è stato conseguito in modo analogo. Possiamo tuttavia dire – e qui sta l'affermazione decisiva di Evans-Pritchard – che il contenuto concettuale e sociale del nostro pensiero sulla pioggia è *scientifico e conforme ai fatti oggettivi*, mentre il contenuto sociale del pensiero selvaggio non è scientifico poiché non coincide con la realtà e inoltre è *mistico*, in quanto suppone l'esistenza di forze sovrasensibili. ³⁹

³⁸ Cf. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria...*, 43-44. Qui Evans-Pritchard scrive: «Nel classificare i concetti e il comportamento degli Azande, ho fatto ricorso anche ad altre categorie sulle quali taluni studiosi avranno probabilmente da ridire. Voglio pregarli di non pronunciarsi immediatamente e di attendere la lettura completa del libro».

³⁹ Il testo di E.E. EVANS-PRITCHARD, «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», in *Bulletin of the Faculty of Arts*, 1934 è citato da P. WINCH, «Understanding a Primitive Society», in *Rationality*, 80.

Ora la definizione di ciò che è «mistico», di ciò che è «scientifico» e di ciò che «appartiene al senso comune», di cui sopra, connessa con l'esempio del diverso modo di vedere il rapporto causa-effetto nel caso della pioggia dà il senso vero della posizione di Evans-Pritchard, certamente interessante, ma limitata, parziale e non certo esente dalle critiche mossegli da P. Winch. In Evans-Pritchard infatti, da una parte, vi è la chiara presupposizione che ogni cultura lavora con schemi razionali propri alla cultura che possiede e dunque che occorre sempre parlare di una «logica interna»; dall'altra vi è un criterio universale in atto secondo cui lo «scientifico» è conforme ai fatti, mentre il «mistico» non lo è. In tal modo, la coerenza interna spiega un tipo di razionalità all'interno della stregoneria degli Azande, non è però una spiegazione «reale» dei fatti, ma una spiegazione «mistica». In termini più dichiarati, qui l'antropologo inglese, in base alla «scientificità occidentale» non si esime dal portare un giudizio di valore universale circa ciò che è «giusto» e ciò che è «errato»⁴⁰ nell'agire umano.

Era da aspettarsi che da questa presa di posizione di Evans-Pritchard prendesse il via un vero dibattito etno-metodologico, che non tardò a vivacizzare gli studi etnologici e sociologici, interessando filosofi, antropologi e sociologi, come P. Winch, A. MacIntyre, S. Lukes, J. Habermas, I.C. Jarvie, J. Agassi, R. Horton, J.H.M. Beattie e S.J. Tambiah.⁴¹ Si tratta della questione epistemologica portata al punto nodale, là dove i problemi del valore di una cultura si intrecciano con la sua interpretabilità e con tutte le categorie universali di cui noi facciamo uso nel nostro linguaggio. Il rito e in genere i riti religiosi e magici costituiscono un caso limite entro l'altro orizzonte-limite della interpretabilità di una cultura. Non si possono avere, a livello epistemologico, questioni più importanti e più delicate da risolvere di quelle che riguardano il mondo simbolico e rituale (considerato il secondo livello meta-razionale) che a sua volta si incapsula e si incastra nel rapporto tra culture (primo livello di meta-razionalità). Perciò la soluzione o almeno la comprensione di un problema facilita o permette la soluzione dell'altro problema.

⁴⁰ È una deduzione logica ineccepibile confermata anche dal fatto che «mistico» e «scientifico» sono due categorie viste in opposizione. Cf. anche J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, 122ss.

⁴¹ Per la discussione sull'interpretazione di altre culture e implicitamente sul senso e il valore da attribuire al rituale mi riferirò essenzialmente alle due miscellanee: *Rationality*, e KIPPENBERG-LUCCHESI, *Magie...*

5. La critica di P. Winch. L'ala destra intellettualista (R. Horton) e l'ala sinistra simbolista (J.H.M. Beattie) nell'interpretazione del rituale

Se ancora mi soffermo sulla questione metodologica ed epistemologica dell'antropologia culturale non è dunque per una pura rivisitazione storiografica che qui non troverebbe posto, ma soltanto perché tali questioni hanno avuto un'incidenza del tutto particolare sulle ricerche più recenti di antropologia e, per altro verso, perché la cartina di tornasole della comprensione del rituale o invece la condanna di esso alla irrazionalità – equivalente poi all'etichetta di insignificanza – dipendono perlopiù dall'esito di queste vicende epistemologiche.

La critica generale che fa P. Winch agli antropologi – caso specifico da noi considerato è quello riferentesi a Evans-Pritchard – consiste nel fatto che essi, alle culture straniere, sovrappongono puri standard di razionalità che sono parte integrante della propria cultura, considerandoli standard universali. Il filosofo, che si ispira al pensiero di Wittgenstein, discutendo direttamente le tesi di Evans-Pritchard, gli rimprovera di sbagliare in un punto decisivo e cioè quando tenta di precisare che «la scienza si trova in accordo oggettivo con la realtà».⁴² E a precisare l'etnocentrismo, del tutto ingiustificato, di Pritchard poi aggiunge:

Benché Evans-Pritchard sottolinei come un appartenente ad una cultura scientifica abbia un'altra concezione della realtà rispetto ad un appartenente degli Azande, egli vorrebbe anche andare oltre tale affermazione e affermare conclusivamente che la concezione scientifica concorda con la realtà in modo vero, mentre la concezione magica non concorda con la realtà.

Le obiezioni di Winch hanno una chiara direzione: il linguaggio e le immagini del mondo di una cultura immagazzinano una totalità attraverso la quale, di volta in volta, una comunità linguistica interpreta il mondo. Ogni cultura produce nella sua lingua un certo modo

⁴² Cf. WINCH, «Understanding a Primitive Society», 80 dove Winch scrive: «I think that Evans-Pritchard is right in a great deal of what he says here, but wrong, and *crucially wrong* in his attempt to characterize the scientific in terms of what which is "in accord with objective reality"» (Io penso che Evans-Pritchard abbia ragione in molte delle cose che dice qui, ma torto, veramente torto, nel suo tentativo di caratterizzare ciò che è scientifico in termini di ciò che è «conforme alla realtà oggettiva»). (La sottolineatura è mia).

di riferimento alla realtà.⁴³ Per questo motivo «reale» e «non reale», «vero» e «non vero» sono concetti presenti in tutte le lingue, in modo tale che ogni cultura vive queste differenze come campi interni al proprio sistema linguistico e al proprio mondo di riferimento: «Non è la realtà a conferire senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreali si mostra nel senso che il linguaggio ha. Inoltre, sia la distinzione tra reale e irreali, sia il concetto di accordo con la realtà appartengono essi stessi al nostro linguaggio».⁴⁴

Ora gli Azande e gli antropologi parlano evidentemente linguaggi diversi; ciò è dimostrato dal notevole dispendio di energie interpretative di cui gli antropologi devono dar prova. Secondo Winch, in questo contesto non ha senso supporre che entrambe le parti facciano riferimento a uno stesso concetto di mondo e perciò quando Evans-Pritchard afferma che il concetto di mondo di tipo scientifico è quello aderente alla realtà compie un'extrapolazione metodologica imperdonabile, in quanto la sua tesi vorrebbe valicare i confini tracciati da una cultura particolare e imporsi come una verità universale».⁴⁵

Si potrebbe osservare che questa tesi di Winch viene confortata, dal punto di vista linguistico, anche dall'ipotesi Sapir-Whorf sul rapporto esistente tra cultura e linguaggio. Si è sostenuto in questo contesto che anche categorie fondamentali quali «tempo» e «sostanza» possono essere considerate in modo molto diverso in culture diverse.

Studiando la lingua degli Hopi, una tribù del sud-ovest degli Stati Uniti, il linguista e antropologo americano B. Whorf sostenne che gli Hopi hanno un'altra concezione del tempo, che non si incontra con la nostra. Per essi il tempo non consiste in una specie di *continuum* analogo allo spazio, ma il tempo sarebbe dato da una serie di avvenimenti che si distinguono per la certezza, la probabilità o l'immediatezza, ma non per una successione temporale oggettiva.⁴⁶ L'e-

⁴³ Cf. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, 122. Habermas è un maestro nella precisazione degli intenti e nella messa a punto delle idee di fondo di P. Winch.

⁴⁴ HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, 122. Habermas qui cita Hollis in un saggio comparso pure in *Rationality*, 214. Interessante notare la flessione fenomenologica presente in queste righe.

⁴⁵ Scrive Winch: «... both the distinction between the real and the unreal and the concept of agreement with reality themselves belong to our language...» (sia la distinzione fra reale e irreali sia il concetto di conformità alla realtà appartengono anch'essi al nostro linguaggio), cf. WINCH, «Understanding a Primitive Society», 82.

⁴⁶ Cf. B.L. WHORF, «Scienza e linguaggio», in *Id.*, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino 1970. Su Whorf e sul significato della sua teoria in antropologia cf. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 113ss.

sempio più classico però per confermare l'ipotesi Sapir-Whorf sul ritaglio che fa il linguaggio di campi semantici culturali è quello preso dalla linguistica di Hjelmslev, il fonologo linguista danese che, per dimostrare come ogni lingua impone arbitrariamente le sue suddivisioni, mette a confronto le diverse suddivisioni imposte allo spettro solare rispettivamente dall'inglese e dal gallese. Ora, mentre l'area cromatica che va dal verde al marrone viene ricoperta in inglese da quattro termini, il gallese ne userebbe soltanto tre, e non è detto che i gallesi siano daltonici!

I limiti del proprio linguaggio sono dunque i limiti della propria cultura, secondo questa prospettiva. Ma anche qui non è facile trovare ragione e ci sono le contro-obiezioni, così come ci sono gli antropologi che, pur di non concedere spazio a nessuna forma di relatività culturale, sono pronti a giocare partite a tutto campo, sia che si tratti di linguistica, di problemi etici, o di altre prospettive e giudizi di mondi culturali diversi.⁴⁷

Intanto, però, occorre dire che la visione di Winch è liberatoria e garantisce la validità di mondi che non sono immediatamente e neppure mediatamente «reali» come riteniamo sia il nostro, o «scientifici» come, siamo sicuri, è il nostro mondo. Si tratta in definitiva – secondo il filosofo tedesco che si fa portavoce delle idee del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* – di *Weltanschauungen* diverse secondo le quali nessuno può dire di avere una visione del mondo tanto universalizzante da comprendere tutte le altre.

5.1. LA DESTRA DI WINCH. IL RAZIONALISMO DI JARVIE, AGASSI, HORTON, HABERMAS E D. SPERBER

L'antropologia si matura anche e forse più ancora che nelle ricerche sul campo⁴⁸ attraverso i presupposti da cui partono gli antro-

⁴⁷ Cf. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, 61s, dove confuta con argomenti in parte accettabili e in parte inaccettabili la tesi di R. Needham: «La sola cosa che si può comprendere dell'esperienza umana è che è incomprensibile». La contro-tesi diretta viene però dagli studi di etno-semantica di Berlin e Kay. L'analisi comparativa delle classificazioni del colore indicava in questi autori che tutti gli esseri umani facevano le stesse distinzioni cromatiche tra colori fondamentali, prescindendo dalle rispettive culture, cf. B. BERLIN, P. KAY, *Basic Color Terms: their Universality and Evolution*, Berkeley 1969. Per l'insieme vedi la buona descrizione di F.W. VOGET, *Storia dell'etnologia contemporanea*, Bari 1984, 48ss; anche SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, 65. Per la concezione dell'universalismo dei valori, fuori da ogni dispersione relativa alle culture, cf. P.R. TURNER, «Anthropologische Wertvorstellungen», in *Research* (1983), 2ss.

⁴⁸ La ricerca sul campo ha sempre costituito il punto di partenza dell'antropologia culturale, che soltanto in questo modo ha potuto lentamente liberarsi dall'antropologia filosofica, teoretica e soltanto deduttiva. Per il lento costituirsi dell'antropo-

pologi nei loro lavori, come giustamente ha fatto notare Nadel.⁴⁹ Ora qui siamo di fronte a una questione tipica per un'*antropologia metodologica* o per una *etnometodologia* attenta all'altro e al particolare.⁵⁰

Presenterò brevemente e anzitutto le tesi dei razionalisti, i quali tanto si adoperano a contrastare il relativismo delle culture e il simbolismo in esse non comprensibile, fino al punto da condurre – guardacaso – in un vicolo cieco la stessa struttura religiosa e la *mens* religiosa in quanto tale.

Jarvie e Agassi sono figli dell'ultima generazione: hanno strumenti epistemologici raffinati e una conoscenza dei problemi della scienza che permette loro di procedere con passo sicuro.⁵¹ Dopo una lunga analisi del concetto di magia e di scienza in Frazer, i due studiosi distinguono tra una razionalità *debole* e una *forte*. L'azione simbolica della religione espressa dal rito e i riti magici in genere che cosa sarebbe se non un tipo di «razionalità debole»? Gli antropologi, canadese l'uno e americano l'altro, partono da una concezione aperta di razionalità, sulla scia di Popper e della sua scuola, sviluppando la loro tesi in polemica con la tesi di Beattie, o con quella che essi chiamano «la teoria di Oxford», propria di Evans-Pritchard, Lienhardt e Beattie stesso.

La visione che essi sostengono è sostanzialmente basata sull'asserto che esiste una sola razionalità non frazionabile in diverse espressioni o modalità. Un'azione pertanto o è razionale, e dunque prevede correttamente i mezzi in rapporto al fine, o è poco razionale (gli autori parlano di razionalità debole). I riti e in particolare i riti magici farebbero capo eventualmente a questo tipo di *razionalità de-*

logia culturale, come frutto di lavoro e di ricerca sul campo, distaccandosi dall'antropologia filosofica cf. le brevi ma incisive pagine di introduzione a P. Rossi, *Cultura e antropologia*, Torino 1983.

⁴⁹ Cf. NADEL, *Lineamenti di antropologia sociale*, 49ss, in particolare: «le teorie cambiano con i fatti osservati, e l'osservazione dei fatti si modifica con le teorie», 64ss.

⁵⁰ Si tratta di studi recenti e significativi sia per le scienze sociali in genere come per l'antropologia culturale in particolare. Nomino qui soltanto H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Cliffs Englewood 1967; R. HARRÈ - P. SECORD, *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford 1972; A.V. CICOUREL, *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Harmondsworth 1973; E. GOFFMAN, *Interaction Ritual*, Doubleday Garden City 1967, tr. it., *Il rituale dell'interazione*, Bologna 1988.

⁵¹ Da ricordare in particolare J.C. JARVIE, *The Revolution in Anthropology*, Londra ²1970, dove l'autore applica il metodo ipotetico-deduttivo di K. Popper all'antropologia culturale.

bole dove subentra un mondo simbolico, che non è traducibile in un contesto di chiarezza e di deducibilità razionale.

L'argomento che essi maggiormente mettono in rilievo contro Beattie sta nell'osservare che il simbolista di Oxford, quando vuole far comprendere il «simbolico» è costretto anch'egli a ricorrere al pensiero analitico e sistematico, aggiungendovi poi delle connotazioni di carattere sociologico. Tutto questo non fa che riproporre l'unica razionalità mostrando la validità limitata dei «sostituti» di essa. L'errore di fondo di Beattie, come degli altri simbolisti, starebbe nello scambiare una razionalità nel senso di un agire razionale con una razionalità che invece va intesa nel senso di una «credenza razionale» o forse meglio «ragionevole».⁵² A parere di Jarvie-Agassi questa equiparazione non è fattibile. Il rito, dunque, appare un fatto degenerativo del mondo della razionalità o, naturalmente, nel contesto evoluzionistico, può essere considerato un fatto precedente e aspirante a una razionalità che ancora non possiede.⁵³

R. Horton in *African Traditional Thought and Western Science* mette a confronto il pensiero religioso dell'Africa con il pensiero scientifico dell'occidente. Confronto che – come è stato osservato – non è in pari, in quanto intende creare analogie tra realtà diverse, prese da contesti diversi. C'è un chiaro processo di estrapolazione che non permette una visione significativa delle due realtà. Avrebbe fatto meglio infatti a confrontare eventualmente la religione occidentale con la scienza occidentale.⁵⁴ Però il saggio di Horton appare ugualmente significativo perché si muove alla ricerca di un concetto universale che sia al di sopra di ogni razionalità o scientificità intraspecifica di una cultura. Da questo punto di vista, l'autore si muove in un contesto più ampio rispetto a precedenti razionalisti, in quanto qui è lo stesso concetto di razionalità che viene sottoposto a un accertamento in rapporto alle culture.

Non possiamo qui dilungarci nell'articolare il pensiero di Horton. È da notare soltanto che egli non prende in considerazione unicamente il popolo dei Kalabari da lui studiato, ma anche i Dinka, i Lugbara studiati da Middleton⁵⁵ e poi gli Igbo della Nigeria e i Tal-

⁵² Cf. J.C. JARVIE - J. AGASSI, «The Problem of the Rationality of Magic», in *Rationality*, 172-193, qui 187.

⁵³ L'espressione ricorrente è *weak rationality* e l'idea che non ci possono essere due teorie della razionalità, una che si applichi alle azioni strumentali e l'altra che si applichi alle azioni simboliche soltanto, cf. *Rationality*, 183.

⁵⁴ L'osservazione viene dallo stesso Beattie, cf. J.H.M. BEATTIE, «Über das Verstehen von Ritualen», in *Magie...*, 202.

⁵⁵ Cf. J. MIDDLETON, *Lugbara Religion*, Londra 1960.

lensi del Ghana, studiati in particolare da M. Fortes.⁵⁶ La tesi globale che egli sostiene sta nell'osservare che in tutte le culture si tratta sempre di «sistemi di pensiero» dove il senso comune si intreccia con la teoria e con il contesto globale in cui si vive. Se si intende trovare un criterio discriminante tra una cultura e un'altra bisogna porsi in una ottica che sia sovra-culturale.

È qui che l'autore – echeggiando in parte il pensiero di K. Popper – introduce allora la nuova valenza qualitativa: nell'apertura o chiusura alle concezioni del mondo e alle alternative possibili si può scorgere il criterio vero, indipendente dalle singole culture e dai risultati raggiunti.

Ora, se ci si basa su questo criterio, si può osservare che le concezioni magico-religiose delle società africane mancano della consapevolezza di alternative possibili e per questo motivo sono sospinte verso l'assoluta e indiscussa accettazione di dogmi, i quali non verranno mai posti in questione. Horton riconduce così il carattere sacro e rituale, garante di identità, delle immagini del mondo ad una immunizzazione contro alternative di interpretazione che contrastano con la disponibilità all'apprendimento e con la capacità di critica.⁵⁷ Lo scienziato, nella sua visione «aperta», non dogmatizza, ma guarda al futuro ed è disposto al cambiamento, mentre l'uomo religioso africano è quasi ossessionato dal passato, dagli antenati – come presso i Tallensi⁵⁸ – dal tempo ciclico e dalla voglia di ritornare alle origini – come nella cosmologia di Ogotemmel dei Dogon.⁵⁹ In questa visione Horton crede di aver trovato un criterio universalistico più ampio di quello «culturale» proposto da P. Winch e crede in particolare di poter cogliere il momento di riflessione del mondo rituale e religioso rispetto al mondo culturale e scientifico a tutti i li-

⁵⁶ Cf. M. FORTES, *Oedipus and Job in West African Religion*, Londra 1959, tr. it., «Edipo e Giobbe in una religione dell'Africa occidentale», in *Uomo e mito nelle società primitive*, a cura di C. LESLIE, Firenze 1978, 23-68.

⁵⁷ Cf. R. HORTON, «African Traditional Thought and Western Science», in *Rationality*, 131-171, soprattutto 153-154, «... traditional cultures are "closed" and scientifically oriented cultures "open"» (le culture tradizionali sono «chiuse» e le culture orientate scientificamente sono «aperte») e per l'antropologo la chiusura corrisponde a una «lack of awareness of alternatives» (la mancanza di coscienza di alternative).

⁵⁸ Horton si rifà assai di frequente al saggio di M. Fortes, osservando tra l'altro che l'antropologo dei Tallensi si immedesima con la visione ossessiva di quel popolo al punto che è difficile tracciare un confine tra i concetti di Cambridge e le nozioni dei Tallensi, cf. HORTON, «African Traditional...», 146.

⁵⁹ Cf. HORTON, «African Traditional...», 168. Il riferimento alla cosmologia dei Dogon rinvia a M. GRIAULE, *Dio d'acqua*, Milano 1978.

velli e sotto ogni cielo. La nostalgia che alla fine del suo saggio Horton manifesta per un mondo pre-scientifico e però più poetico e più a dimensione d'uomo, osservando che si trova meglio a vivere in Africa che nell'occidente tecnicizzato appare più una concessione retorica che un vero apprezzamento per quel mondo che in fondo ritiene culturalmente «bloccato» e religiosamente impenetrabile.⁶⁰

Ma preoccupa ancor di più che lo stesso Habermas, così acuto nella rassegna critica da lui stesso rivisitata, condivida poi nella sostanza le tesi di R. Horton. Che cosa intende difendere Habermas? Il valore previo e universale dell'intesa comunicativa che già sempre è presupposta in ogni vera azione? O forse è guidato egli stesso da un pregiudizio ingiustificato verso il rituale, l'espressione religiosa e mitica?

Vero è che Habermas distingue adeguatamente, e con grande efficacia argomentativa, le azioni strumentali da quelle espressive e drammaturgiche e dunque non doveva avere alcuna difficoltà a concepire il rituale come una vera azione a livello «espressivo» e «drammaturgico», dove non si analizza l'esperienza, ma semplicemente si presenta una propria esperienza, un proprio modo di sentire e di capire il mondo. Ma quando Habermas vuole prendere posizione sul problema della razionalità di tale mondo rituale, simbolico o mitico che sia, sembra non riconoscere più il valore dell'espressività in sé e traduce anch'egli il problema in termini dicotomici: o questo mondo è razionale e allora si assoggetta ai canoni della razionalità scientifica, o non è razionale e allora ci porta nel mondo dell'aleatorio, del dogmatico e dell'ideologico. E infatti si può constatare quanto la critica che egli fa alla visione mitica del mondo abbia lo stesso sapore di quella di Horton. Egli scrive: «... Nella misura in cui il mondo vitale di un gruppo sociale è interpretato mediante un'immagine mitica del mondo, al singolo membro viene sottratto l'onere dell'interpretazione come pure la *chance* di produrre in prima persona un'intesa critica...».⁶¹

⁶⁰ Sembra un po' retorica e artificiale la difesa finale che fa Horton dei valori e della vita degli Africani, anche quando vorrebbe mettere un freno alla scienza in nome di altri valori: «... how necessary they are for the advance of science; but what a disaster they are when they run wild beyond their appropriate bounds...» (... come sono necessari per il progresso delle scienze; ma come sono deleteri quanto oltrepassano i loro confini), cf. HORTON, «African Traditional...», 170. Su Horton anche HABERMAS, *Teorie dell'agire comunicativo*, 127ss, e H. KIPPENBERG, «Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens», in *Magie...*, 45-47.

⁶¹ Cf. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, 169. Nella stessa pagina poi il filosofo continua: «All'interno di un siffatto sistema di orientamento le azioni non possono raggiungere quella zona critica, in cui un'intesa conseguita in modo comuni-

Ma l'impressione che la razionalità di Habermas si trasformi in un razionalismo senza possibilità di uscita appare qui giustificata. Quando infatti l'autore parla delle caratteristiche del discorso razionale, delle condizioni di simmetria tra i partecipanti, dell'eguaglianza di possibilità di intervento, della libertà di dissentire ecc. non offre nessuna caratterizzazione della razionalità, se non un'immagine negativa che contraddice alla razionalità stessa e alla precomprensione che abbiamo di «razionalità», la quale appunto deve ridursi all'argomento migliore e nient'altro. La razionalità infatti, quella limitata e possibile, in un preciso contesto interpretativo, è data dal contenuto di un presupposto necessario, senza il quale il pensare razionale, il conoscere e l'agire e perfino l'esplicitazione di ciò che è razionale sarebbero impossibili. Tutte le pretese di razionalità stanno sotto un ombrello alquanto limitato dove io posso dire: «io sono ragionevole», «noi siamo ragionevoli». La razionalità in definitiva, non può essere concepita che come un concetto aperto che non si può esplicitare una volta per sempre.⁶²

Ora, in questo quadro soltanto hanno possibilità di esistenza anche il rito e il mito, come spiegazioni a pari diritto di altre visioni del mondo e come vettori di una loro razionalità non sempre e non subito da «rivedere». Habermas, per avere l'*optimum*, rinuncia alla sola razionalità possibile, che è quella contingente e legata anche a condizioni soggettive.⁶³

Infine, la tesi di D. Sperber vorrebbe essere una tesi di mediazione. L'autore francese vorrebbe liberarsi della posizione cosiddetta «relativistica» proveniente da Winch e da altri antropologi e vorrebbe, nello stesso tempo, suggerire agli antropologi come sia possibile salvare l'esperienza religiosa espressa nel rituale senza incorrere nell'irrazionalità.

D. Sperber parte dal fatto che se «certe credenze appaiono irrazionali, non è per il loro contenuto deformato, ma perché a torto le

cattivo dipende da autonome prese di posizione del tipo sì/no su pretese di validità criticabili».

⁶² Questa osservazione va fatta per l'intero contesto in cui qui ricorre il termine di «razionalità» e che come spesso volte ho accennato si richiama troppo strettamente alla «razionalità» di tipo scientifico, oppure è un concetto troppo «distaccato» dal mondo in cui si vive. Per osservazioni precise cf. H. SCHNÄDELBACH, «Über Rationalität und Begründung», in *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M. 1987, 67-83.

⁶³ «L'apertura del concetto di razionalità è anche il motivo per cui – scrive Schnädelbach – keine Explikation von “Rationalität” für alle Kontexte geben kann und wir uns mit Minimalcharakterisierungen begnügen müssen», cf. SCHNÄDELBACH, «Über Rationalität...», 82.

si prende per credenze nel senso inteso dai filosofi, ossia per delle proposizioni accettate come vere». ⁶⁴ L'autore, quindi distingue tra «credenze fattuali» (un fatto è letterale o non è un fatto) ⁶⁵ da credenze *rappresentazionali e semi-proposizionali*. Poi fa notare che una proposizione del tipo: «tutti i gemelli sono uccelli» – come si afferma presso i Nuer – non è una vera proposizione, ma una credenza rappresentazionale dal contenuto semiproposizionale. La semi-proposizionalità si avrebbe quando il soggetto parlante o l'autore «non ha come intenzione di esprimere una proposizione precisa. Vuole piuttosto aprire un campo di interpretazioni possibili e incitare l'ascoltatore o il lettore ad esplorare questo campo cercandovi l'interpretazione più pertinente». ⁶⁶ L'autore francese sembra ricorrere qui all'analisi del linguaggio religioso dei maestri di Oxford. ⁶⁷

Occorre dire che la soluzione proposta a livello linguistico da Sperber appare più una scappatoia di carattere formale che non una vera soluzione del problema, che sia accettabile dai razionalisti e non sia invisa ai simbolisti. Per i razionalisti, infatti, di cui Sperber qui sembra fare il gioco, la semi-proposizionalità è riducibile al «vedere come» di cui parla Wittgenstein, ma l'autore del *Trattato* osserva che il «vedere come» porta soltanto le stigme dell'ambiguità. Altro infatti è dire «vedo questo» e altro è dire «vedo questo come». Il «vedere come» sarebbe soltanto un «pensare a metà» e avere una mezza esperienza e ciò non accontenta i «razionalisti» ⁶⁸ e non è in pari con la «razionalità» che intende essere l'unico criterio fondamentale e autosufficiente di legittimazione di un pensiero e di una vera azione. Per altro verso, i simbolisti non possono accontentarsi di questa spiegazione che va verso il pensiero analitico e sistematico, in quanto per essi il problema non è tanto quello della razionalità, ma è la possibilità di «significare» *oltre* la razionalità. Non va dunque fatto lo sforzo per ridurre il simbolico al proposizionale e non si deve tentare di portare entro il piccolo alveo della razionalità ciò che deve essere lasciato fuori, ma il simbolico deve poter significare dal suo *status* epistemologico e non con una conversione previa di marca razionalistica, che sminuisce ciò che è il suo valore originario e che

⁶⁴ Cf. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, 69.

⁶⁵ Cf. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, 76ss.

⁶⁶ SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, 76ss.

⁶⁷ Cf. A.N. TERRIN, «Il linguaggio religioso come gioco linguistico e l'analisi di Oxford», in *Il linguaggio liturgico*, Bologna 1981, 140ss.

⁶⁸ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Parigi 1975, 269; tr. it. *La metafora viva*, Milano 1981.

toglie forza di condensazione simbolica a ciò che nasce fuori dalla concettualità razionale. Le intenzioni di Sperber sono buone e in particolare l'autore francese sa proteggere il simbolismo contro la sua versione peggiore che sfocia nel «relativismo», ma non dà conto pienamente di ciò che il rito e il simbolo sono e vogliono essere, oltre o aldilà del razionale, ma non oltre o aldilà del «ragionevole». ⁶⁹

5.2. LA SINISTRA DI P. WINCH. J. BEATTIE E L'ANTROPOLOGIA INTERPRETATIVA DI C. GEERTZ E V. TURNER

Metaforicamente, alla sinistra della tesi di P. Winch e cioè in un tentativo di difesa delle culture e del rituale, oltre il profilo del razionale o dell'irrazionale, per giungere al «ragionevole» si pone J. Beattie e poi tutta l'antropologia interpretativa che sarà oggetto di un approfondimento in questi ultimi paragrafi. Intanto, però, per mostrare l'opposizione e il punto nodale dove si esercita la contrapposizione con le tesi degli altri antropologi presi in considerazione sopra, voglio soffermarmi unicamente su questo autore, discepolo di Evans-Pritchard e continuatore ideale dell'opera del maestro. ⁷⁰

Beattie non è di natura un epistemologo e non sembra trovarsi a suo agio nell'esposizione delle tesi metodologiche che devono guidare le ricerche di antropologia, ma quando è costretto a entrare nelle questioni di metodologia ed epistemologia, lo fa con molta lucidità e con una concisione esemplare.

A livello epistemologico possiamo notare alcune cadenze del pensiero di Beattie, essenziali per la sua visione del mondo simbolico e religioso. Tali cadenze si muovono quasi impercettibilmente nell'ambito di una *fenomenologia implicita*, legata alla variabile funzionale della cultura con tutto l'ampio arco di considerazioni che ciò comporta. Anzitutto l'antropologo inglese sottolinea che il ricercatore ha il dovere di «interpretare ponendosi idealmente, per così dire, al posto delle persone protagoniste del rapporto esaminato» ⁷¹ e sapendo che non è possibile evitare qualsiasi presa di posizione. Il ricercatore, egli scrive «deve avere un qualche apparato teorico.

Dal momento che le cose stanno in questi termini, è desiderabile, in primo luogo, che le posizioni teoriche siano il più possibile

⁶⁹ Si ha l'impressione che Sperber voglia rendere il simbolico non soltanto «ragionevole», ma «razionale» e quest'ultimo è un vestito che non gli si addice.

⁷⁰ Si veda la «Prefazione» a BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 10: «Nel corso del libro emergeranno evidenti i miei principali debiti in sede teorica, ma il maggiore di gran lunga lo ho con il mio maestro prof. Evans Pritchard».

⁷¹ Cf. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 68.

esplicite e in secondo luogo siano adatte ai problemi studiati e formulate nei termini delle teorie attuali».⁷² Si tratta di una tesi che ricalca la posizione metodologica di Nadel,⁷³ ma che si apre all'ermeneutica del comprendere. Più in là, la spiegazione – per Beattie – «è saper trovare il contesto appropriato».⁷⁴ Ora una simile affermazione può sì ricadere nel funzionalismo, ma può anche – considerata la premessa precedente in cui si afferma l'opportunità di immedesimarsi con il mondo che si prende in considerazione – dimostrare una sensibilità particolare per la complessità del «vissuto umano» in quanto tale. Beattie non è un puro funzionalista! Ma c'è una tesi ancora più impegnativa che percorre le pagine di Beattie, forse la tesi che gli ha permesso quella visione simbolica preclusa ad altri; essa si esprime là dove egli discute «la realtà dei fatti» descritti dall'antropologia, notando che essi sono «in un certo senso» creati dall'investigatore mediante deduzioni, fondate su concetti preesistenti. E poi Beattie afferma testualmente: «... quanto accade nella realtà dei fatti, sebbene ciò possa sembrare ovvio, è almeno in parte il modello o l'elaborazione della mente dell'osservatore, basato di solito sui concetti non sottoposti all'analisi del buon senso...».⁷⁵ Questa affermazione merita di essere approfondita in quanto fa capire che il «mondo della vita» ha una sua priorità rispetto alle analisi e alle riflessioni di secondo grado, contenendo però esso stesso già una valutazione che orienta e crea anche *Weltanschauungen* (visioni del mondo) destinate a distanziarsi dal mondo osservato quanto più ci sono diversità e forme diverse del vivere. La fenomenologia di Husserl potrebbe qui fare da mediazione a queste idee che sono ancora poco elaborate e soltanto abbozzate in ordine al loro impiego immediato nel mondo dell'antropologia.⁷⁶

L'apertura metodologica si proietta naturalmente sullo specchio della varietà dei vissuti: per Beattie – e qui interviene l'impiego sim-

⁷² BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 67.

⁷³ Si veda ad esempio là dove Nadel scrive: «Quando noi, da scienziati, parliamo di “solì fatti” intendiamo un prodotto di omissione, selezione e induzione. In questo caso veramente il “dato di fatto” non è altro che un’“astrazione”», cf. NADEL, *Lineamenti di antropologia sociale*, 36.

⁷⁴ Cf. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 77: «la spiegazione... equivale a mettere le cose nei loro contesti».

⁷⁵ BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 63.

⁷⁶ «Né nell'antropologia, né in nessun'altra scienza i “fatti” si presentano allo studioso pronti per l'analisi; bisogna pur sempre crearli e interpretarli. I fatti (per esempio, il fatto che in una società un uomo può avere più mogli, in un'altra una donna può avere più mariti) sono in un certo senso “creati” dall'investigatore, mediante deduzioni, fondate su concetti e teorie preesistenti, da quanto i singoli individui dicono e fanno». Cf. BEATTIE, *Uomini diversi da noi*, 62.

bolico di una riflessione epistemologica – il rituale non può essere messo a confronto con la scienza e con l'azione strumentale, ma va compreso a livello *artistico* e poetico. L'azione rituale è un'azione *simbolica e drammatica*, che traduce l'esperienza in altri modi che non sono sottoponibili al criterio della razionalità. Da questo punto di vista Beattie critica Goody, Horton, Jarvie, Agassi e altri ancora.⁷⁷

Naturalmente, una volta riconosciuta questa ampia possibilità espressiva simbolica, non significa che il primitivo non attribuisca anche efficacia strumentale al suo agire. Una dimensione non esclude l'altra. Importante è che in questo contesto non vi sia un limite razionale imposto come limite invalicabile e inteso come orientato unicamente a cogliere una causalità strumentale tra mezzo e fine. Il rito, che si compia privatamente o comunitariamente, non deve essere stretto entro il rapporto del mezzo al fine, ma deve essere lasciato a «significare» in uno spazio ampio di «contestualità razionale».⁷⁸

Soltanto in questa cornice la razionalità è un campo aperto che viene ad esprimere e a tutelare tutte le connessioni possibili con eventuali «visioni di fede». Beattie, in questo sforzo di giustificazione e legittimazione del rituale, vuole mantenere il carattere «razionale» del mondo religioso, ma – viste la difficoltà del concetto compromesso dalla copertura «scientifica» senza la quale ormai diventa impensabile parlare di «razionale» in ambito occidentale – potrebbe parlare di «ragionevole» o anche di «irrazionale», come fa R. Otto, in contesti analoghi.⁷⁹ Forse si tratta del suo unico peccato, che però non ha di certo niente a che vedere con le accuse che gli sono rivolte ingenerosamente e ingiustamente da molti dei suoi colleghi. Infatti, ammettere altri tipi di razionalità significa, per taluni, uscire dal significato di «razionalità» stessa. Ma se è così, è meglio uscirne piuttosto che restare entro un circolo che non finisce più e all'interno di una determinazione che invece di esaltare la ragione in tutte le sue valenze, la appiattisce e la riduce al quadrante logico-scientifico.⁸⁰

⁷⁷ Cf. BEATTIE, «On Understanding Ritual», in *Rationality*, 240-268, qui 241.

⁷⁸ Cf. BEATTIE, «On Understanding...», 249, dove Beattie conferma contro Jarvie e Agassi che «rationality in this context (means) any kind of intelligible relation between beliefs» (la razionalità in questo contesto [significa] qualsiasi tipo di relazione intelligibile fra credenze).

⁷⁹ Cf. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1989.

⁸⁰ Si veda emblematicamente l'interessante discussione della «razionalità» in K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Monaco 1985, in particolare la terza parte: «Rationalität des Mythischen», 239-292; tr. it., *La verità del mito*, Milano 1990.

Per altro verso, è pur vero che Beattie sa difendersi contro Jarvie e Agassi, che gli rimproverano l'arbitrarietà del simbolico e dunque una caduta in un irrazionale «di fatto». L'antropologo inglese contesta la tesi che il simbolico cada in un «tutto va bene». Gli studi sul simbolismo religioso di molti antropologi stanno a dimostrare il contrario.⁸¹ Inoltre contro Lukes, Beattie intende creare una «sistemica dei simboli»: afferma che è necessario studiare la struttura dei simboli della fede e del rito in rapporto a precise culture, che occorre creare una classificazione dei modi simbolici di espressione e studiare i presupposti su cui si basano determinati simboli e visioni del mondo.⁸²

Potremmo concludere qui la rassegna del dibattito sulla comprensione di altre culture con tutte le implicazioni epistemologiche e religiose e con l'elasticizzazione dei concetti che essa ha introdotto: concetti come «razionale», «simbolico», «mistico», «reale», «scientifico». In definitiva, il dibattito conferma che lo spazio religioso si apre soltanto là dove l'etnocentrismo, suffragato da un certo concetto ristretto di «razionalità», troppo sovraccaricato semanticamente si può trasformare in «ragionevole», «coerente», «significativo» e così via, dove si lascia maggiore libertà all'uomo e alla sua comprensione globale.

Di risvolto, si viene a confermare che quando predomina una conoscenza scientifica del mondo – quella di cui parla Snow nel suo famoso saggio del 1959 in contrasto con il mondo «dello spirito»⁸³ – ogni altro modo di comprensione del reale entra in crisi e viene fagocitato dal circolo chiuso della «razionalità scientifico-strumentale» con i suoi tentacoli, con i suoi canoni pre-costituiti e con la sua visione mononucleare. L'*homo religiosus* in questo quadro non può trovare ospitalità, in quanto non può spossessarsi della sua espressione simbolica e rituale per essere sottoposto a controllo critico-scientifico. Come hanno ampiamente dimostrato gli equivoci nati in seno al dibattito, la natura simbolica dell'*homo religiosus* non è subordinabile a un certo tipo di «razionalità» scientifica che tende oggi ad es-

⁸¹ L'osservazione è di Beattie, il quale in nota cita alcuni lavori di antropologi dove l'aspetto religioso e simbolico non è certo trascurato. Tra gli altri egli cita: M. Douglas, Evans-Pritchard, M. Fortes, J. Goody, C. Geertz, G. Lienhardt, M. Wilson e altri ancora. Cf. BEATTIE, «On Understanding...», 245, nota 4.

⁸² Cf. BEATTIE, «On Understanding...», 256.

⁸³ C.P. SNOW, *The Two Cultures*, Londra 1959, su cui si è sviluppato un ampio dibattito. Per il rapporto con il mondo della religiosità cf. A.N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Padova 1983.

sere la razionalità *tout court*. Al contrario, occorre muoversi verso una simbolica religiosa che fa da paradigma a se stessa e ha la sua propria ermeneutica interna specifica e «ragionevole».

6. L'antropologia interpretativa come esito dell'allargamento del concetto di «razionalità» e lo spettro del relativismo culturale

La strada percorsa per arrivare all'antropologia «interpretativa» ha avuto qui le sue semplificazioni; è passata soltanto attraverso un punto nodale unico: l'impossibilità di fare uso del proprio concetto di «razionalità» l'unico criterio valido nell'interpretazione delle culture e nella comprensione del rituale. Ha seguito, in ultima istanza, i grandi problemi dell'etnometodologia. I problemi che si nascondono dietro a questo filone di ricerca sono, però, molti e non possono essere oggetto qui di una particolare discussione. Essi comprendono il problema dell'induzione e della deduzione, del rapporto tra scienze naturali e scienze dello spirito, riguardano conseguentemente una visione nomotetica o idiografica nell'interpretazione di culture, il bisogno di controllo, obiettività e, quasi in opposizione, la costruzione intersoggettiva e simbolica della realtà sociale stessa. Sono in definitiva i problemi classici dell'epistemologia che si ripropongono e si assommano in questa visione delle scienze sociali e antropologiche e che in questo contesto andrebbero discussi in una teoria del «campo di ricerca»: la *Feldforschungstheorie*.⁸⁴

Ma la teoria interpretativa a cui siamo approdati e che, in tono scherzoso e però significativo, potrebbe essere definita *à la Geertz* come la teoria

in cui tutti adesso siamo indigeni, e chiunque altro che non sia uno di noi, è immediatamente un esotico. Quello che un tempo appariva come il problema di scoprire se i selvaggi potevano distinguere la realtà dalla fantasia appare adesso come il problema di scoprire in che modo gli altri, al di là del mare o in fondo al corridoio, organizzano il loro mondo significativo

⁸⁴ Per una teoria del «campo di ricerca» nomino soltanto due lavori che appaiono essere i più influenti oggi: I.C. JARVIE, «On Theories of Fieldwork and the Scientific Character of Social Anthropology», in Id., *Concepts and Society*, Londra 1972, 107-125, in cui l'autore manifesta la sua metodologia ipotetico-deduttiva. Pelto invece si dimostra più «possibilista» e parla ancora di induzione e di verifica di ipotesi. Cf. P. PELTO, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*, Londra 1970.

deve sciogliere alcuni dei nodi precedenti anche se non li affronta direttamente. Non è sufficiente dire che il razionalismo non risolve i problemi, ma li complica e che – ancora per dirla con Geertz – «i razionalisti che portano cappelli quadrati seduti in stanze quadrate a pensare pensieri quadrati dovrebbero provare il sombrero»,⁸⁵ bisogna rendersi conto come la «teoria della scienza» si è sempre più resa libera da presupposti teoretici fino al punto da non accettare oggi neppure più la teoria ipotetico-deduttiva che Jarvie, deducendola da Popper, cercava di applicare all'antropologia culturale.⁸⁶ Lo scivolamento verso l'ermeneutica, la fenomenologia, la semantica comparata di V. Turner, è in fondo un avvalorare l'«antropologia interpretativa», però con l'avvallo indiretto anche di alcune insidie sottostanti, provenienti da quello che noi chiamiamo il «relativismo». E soltanto una solida concezione filosofico-antropologica può evitare di farci attrarre dalle luci psichedeliche del «tutto va bene» (*anything goes*) relativistico.⁸⁷

Se volessimo pertanto tracciare una panoramica della situazione attuale per giustificarne gli esiti, in maniera ancora informale e approssimativa, potremmo parlare di una antropologia *olistico-fenomenologica*,⁸⁸ di una *semantica-cognitivistica*,⁸⁹ di una antropologia *empirico-operazionistica*,⁹⁰ di una *interpretativa-narrativa*,⁹¹ e di una *adattativo-ecologica*.⁹² Ora, se facciamo astrazione da quella empirico-operazionistica, che risente dei canoni scientifici e delle scienze della natura, in particolare oggi con antropologi come M. Harris, ci

⁸⁵ Cf. C. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, 194.

⁸⁶ Cf. nota 84.

⁸⁷ Lo spettro del relativismo in antropologia appare abbastanza facilmente e non è detto che l'*anti-anti-relativismo* di cui parla Geertz non sia pure una cessione non ampia, ma non insignificante al relativismo. Cf. C. GEERTZ, «Distinguished Lecture: Anti-Anti-Relativism», in *American Anthropologist* 86(1984), 263-278. Per una rassegna sul relativismo in antropologia vedi più avanti nota 97.

⁸⁸ Vedi per esempio in questa linea «globale» i tedeschi W. RUDOLPH-P. TSCHOLL, *Systematische Anthropologie*, Monaco 1977.

⁸⁹ Per questo indirizzo cf. *Cognitive Anthropology*, a cura di S. TYLER, New York-Chicago-Londra 1969; *Culture and Cognition: Rules, Maps and Plans*, a cura di J.B. SPRADLEY, San Francisco 1972.

⁹⁰ È quella più lontana dal nostro indirizzo e può fare capo a M. HARRIS, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York 1979.

⁹¹ Si tratta dell'indirizzo che più ci appare adatto e che è rappresentato da molti antropologi oggi; in particolare da GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, e ID., *Interpretazione di culture*, Bologna 1987. Cf. anche *The Anthropology of Experience*, a cura di V.W. TURNER-E.M. BRUNER, Chicago 1986, in particolare E.M. BRUNER, «Ethnography as Narrative», 139ss.

⁹² Rappresentante tipico può essere considerato R. RAPPAPORT, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979.

troviamo di fronte ad orientamenti che sono «interpretativi», che fanno riferimento al senso, al significato, che parlano di connessioni di significato e che invocano i procedimenti dell'ermeneutica e della fenomenologia classica. Così la «cultura» diventa il «mondo della vita», «il mondo sociale», e al seguito di A. Schutz, il mondo culturale diventa l'*Alltagswelt* (il mondo quotidiano).⁹³ Il senso poi però è mediato linguisticamente e quindi la ricerca non può non orientarsi verso i problemi messi in luce da Dilthey prima, e poi da Gadamer, come Mühlmann stesso fa intendere.⁹⁴ Ora questo *trend* non è soltanto dovuto a qualche isolato antropologo colto da un *raptus umanistico*, ma ricorre ormai come un *refrain* in antropologi quali Bidney, Geertz, R. Firth, G. Bateson e, ad esempio, anche nel socio-linguista Hymes Dell, soltanto per fare qualche nome.⁹⁵

Si direbbe che si tratta di una rivincita che si prende l'antropologia culturale americana, più attenta alla storia e ai particolari contro l'antropologia sociale britannica con tendenze troppo facilmente no-motetizzanti e la ricerca di leggi e costanti ad ampio raggio. Anche G. Bateson, in definitiva, si pone in questo contesto, quando sottolinea la connessione reciproca tra ricercatore e soggetti dell'indagine sulla base della partecipazione di entrambi a processi di comunicazione che riguardano la società studiata e le codificazioni convenzionali che essa già offre;⁹⁶ mentre l'etnografia della comunicazione di Hymes Dell è ancora più vicina a questo metodo, quando tenta di integrare i fenomeni della comunicazione – sempre intesi come contesti di senso – con la «socio-linguistica» e con un concetto semiotico di cultura, dove la cultura viene studiata come un sistema di segni che si crea socialmente e che adeguatamente interpretato permette, tramite categorie linguistiche formali, il passaggio da una cultura a un'altra.⁹⁷

Ma, in un'«antropologia interpretativa» la grande ombra, che si proietta e che non si riesce ad allontanare totalmente, sembra essere

⁹³ Cf. A. SCHÜTZ - TH. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M. 1988.

⁹⁴ Cf. W.E. MÜHLMANN, «Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie», in *Kulturanthropologie*, a cura di W.E. MÜHLMANN - K. MULLER, Colonia-Berlino 1966.

⁹⁵ Ricordo in particolare la visione fenomenologico-ermeneutica di D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, New York-Londra 1968.

⁹⁶ Cf. G. BATESON, *Naven*, Torino 1990.

⁹⁷ Cf. *Reinventing Anthropology*, a cura di D. HYMES, York 1974 (tr. it. *Antropologia radicale*, Milano 1979).

quella del «relativismo», verso il quale la stessa fenomenologia ed ermeneutica filosofica sembrano surrettiziamente condurre. Non è forse quello che Odo Marquard rimprovera all'ermeneutica stessa, nelle sue ultime conseguenze?⁹⁸ L'antropologia culturale allora diverrebbe una pura divagazione senza meta, non avendo più la possibilità di mettere a fuoco nemmeno alcuni universali culturali. Voglio qui cogliere il punto epistemologico centrale che non deve permettere questa caduta rovinosa dell'antropologia interpretativa, senza peraltro che si debba sostenere una «nomotetica» (costruzione di leggi universali) che appare assolutamente inconciliabile con la «diversità» e «relatività» delle culture.⁹⁹

In realtà il problema del «relativismo» si pone per ogni scienza che sia in particolare legata alle discipline «del mondo della vita» in quanto il mondo della vita è vario e l'ermeneutica vuole mantenere aperto il significato particolare di fronte ai suoi oggetti. L'interprete non giudica il mondo culturale che lo circonda, ma cerca di «comprenderlo» adeguandosi al senso che i partecipanti attribuiscono a quel mondo inteso come una «rete di significati».

⁹⁸ Cf. O. MARQUARD, «Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist», in *PhJahr* 88(1981), 1-19, dove l'autore conclude affermando che il nucleo centrale dell'ermeneutica è la scepse e che l'attuale forma di *Skepsis* è l'ermeneutica.

⁹⁹ Per il relativismo in antropologia la questione è dibattuta in quanto per alcuni anche la fenomenologia e l'etnografia non sono altro che relativismo, così come lo sono – a loro avviso – le tesi di P. Winch. Naturalmente qui consideriamo «relativismo» in senso stretto soltanto quell'indirizzo che non ritiene sia possibile nessun tipo di comunicazione o di intesa tra le culture neppure a livello universale di comparabilità dei modi di pensare. In questo quadro cf. M.J. HERSKOVITS, *Cultural Relativism*, New York 1973; R. NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, Oxford 1972. Jarvie parla di tre forme di relativismo (appoggiandosi a J. TENNEKES, *Anthropology, Relativism and Method*, Assen van Gorcum 1971) quello culturale, etico ed epistemologico. È evidente che qui si difende anzitutto un «non relativismo epistemologico», mentre una «relatività delle culture» più che relativismo, basata su una ragione nobile – come direbbe ancora Jarvie – e cioè «a respect for the views of others» (rispetto per le opinioni degli altri) sembra non compromettere affatto un lavoro «antropologico». Cf. JARVIE, *Concepts and Society*, 61. A questo si può avvicinare quanto scrive Voget: «Lasciando da parte i sostanziali contributi dati dagli antropologi all'etnografia mondiale... la più chiara prova dell'impatto intellettuale dell'etnologia consiste nella ormai diffusa accettazione del relativismo culturale. Questa idea non ha avuto la benché minima parte nel minare l'adesione alle norme della cultura tradizionale... il relativismo culturale ha invece svolto un ruolo di primo piano nel liberare le coscienze degli individui... l'individuo (così) si allarga al mondo e contribuisce concretamente alla liberazione della coscienza del mondo»; cf. VOGET, *Storia dell'etnologia contemporanea*, 350-351. Per una difesa dal relativismo epistemologico – quello certamente più pericoloso perché pregiudica già inizialmente ogni possibilità di intesa anche sugli altri piani – cf. P. ROSSI, «La filosofia di fronte alla pluralità delle culture», in *Id.*, *Cultura e antropologia*, Torino 1983, 29-54.

In questo contesto, in cui il vissuto umano è apparentemente inafferrabile e caotico per il suo stesso modo di esibirsi, la fenomenologia ha però una carta importante da giocare, che spesso non viene tenuta in debito conto a livello epistemologico: fenomenologicamente occorre distinguere tra l'atto del pensare con le simboliche via via messe in esercizio e i suoi contenuti ideali (il senso, i valori). Ora mentre gli atti psichici, i contesti sociali e i fenomeni del mondo della vita si comprendono nella loro relatività, rinviano ad un tempo attraverso i contenuti ideali che stabiliscono, a una struttura formale e universale che non è a sua volta relativa. A questa si appella ultimamente Husserl per una costruzione futura di una scienza fenomenologica che non sia soggetta al relativismo.

È in altre parole la distinzione che occorre tenere tra un trascendente che non è «relativistico» e un mondo categoriale che porta sempre lo stemma del relativo, del perfettibile, dell'incompletezza e si muove per indici di convergenza e di contestualità culturali. Così in un passo famoso Husserl scrive:

... se noi siamo gettati in un ambiente estraneo, tra i negri del Congo, tra i contadini cinesi ecc. ci accorgiamo che le loro verità, i fatti che per loro sono assodati e verificati o verificabili non sono affatto quelli che noi riteniamo tali. Ma se noi ci poniamo il fine di una verità... che sia incondizionatamente valida per tutti i soggetti, a partire da ciò su cui, malgrado la relatività, sono d'accordo gli europei normali, gli indù normali, i cinesi ecc. Ponendo come fine questa obiettività... assumiamo una specie di ipotesi che travalica il mondo della vita.¹⁰⁰

Ma se tutto questo – ci dice poi Husserl – cade sotto la prima *epoché* e dunque ci crea imbarazzo, questo imbarazzo scompare «appena consideriamo il fatto che il mondo della vita, malgrado la sua relatività, ha una sua propria *struttura generale*. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa».¹⁰¹ In altre parole, Husserl ci vorrebbe suggerire che non si deve partire dalla scienza, come si dà oggi, per arrivare a una concezione universalistica e valida intersoggettivamente, ma occorrerebbe invece partire dalle stesse condizioni prioritarie che fanno parte del mondo della vita, là dove da sempre vi è un processo di idealiz-

¹⁰⁰ Cf. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1972, § 36, 166.

¹⁰¹ HUSSERL, *La crisi...*, 167.

zazione che non è relativo e dove si scopre allora nella sua purezza e peculiarità il tema scientifico. La critica alla scienza in Husserl non è in ordine all'avallo di un relativismo, ma per stabilire condizioni scientifiche più profonde e universali, che fanno parte – diremmo noi – di quel trascendentale che non è a sua volta in balia di condizionamenti categoriali. Dovremmo aggiungere, per la verità, che tanto appare interessante la posizione di Husserl e altrettanto però appare poco pratica e difficilmente realizzabile sul piano del «mondo della vita», quel mondo della vita che non riesce mai o quasi mai a coniugare il categoriale con il trascendentale. Essenziale è però che a livello epistemologico si diano le possibilità.¹⁰²

È evidente intanto che il relativismo non può essere una teoria valida e che l'antropologia interpretativa, se non vuole essere «distruttiva» non può incamminarsi verso una soluzione di quel tipo, in quanto, mentre il suo orientamento di fondo nasce come «promozione dell'umano» e di tutto ciò che contribuisce a formare l'uomo, il relativismo verrebbe ad essere la negazione ed estenuazione proprio dell'umano e della possibilità stessa di «espressione dell'umano», in quanto viene svigorito ed estenuato dalla sua inafferrabilità. L'ultima logica, infatti, del relativismo è che le particolarità delle culture sono tanto profonde e diverse da contraddirsi l'una con l'altra.

A questo punto, da una parte si finisce nell'assolutismo: si proclama di restare fedeli ai valori della propria cultura, data l'insuperabilità e l'eterogenità delle culture; dall'altra vi è un'implicita contraddizione: tutto infatti si baserebbe sul presupposto della chiusura ermetica di una cultura. Ora, in realtà, questo presupposto ha urtato, nella prassi, contro la concreta osservazione dei numerosi processi di trasformazione e di adattamento di elementi esterni provenienti da altre culture: l'acculturazione ha messo in luce questi passaggi di elementi da una cultura a un'altra.¹⁰³ Non è vero dunque che si possa arrivare alla situazione denunciata da Jarvie quando, discutendo le tesi di Gellner, esclama «... è come dire che le credenze del neolitico, le credenze babilonesi, la teologia medioevale, l'alchimia,

¹⁰² Cf. C.F. GETHMANN, «Letztebegründung versus lebensweltliche Begründung», in *Philosophie und Begründung*, 268-302 dove l'autore cerca una mediazione tra filosofia trascendentale e filosofia del «mondo della vita».

¹⁰³ Cf. R.L. BEALS - H. HOIJER, «L'acculturazione e l'antropologia applicata», in *Introduzione all'antropologia. II: Antropologia culturale*, Bologna 1970, 639-668, dove gli autori discutono le varie interferenze che avvengono tra culture con risultati di fusione o assimilazione, incorporazione, estinzione o adattamento.

l'astrologia sono uguali; non c'è molto da scegliere tra loro quando si giunge alla razionalità. Paga il biglietto e fa la tua scelta».¹⁰⁴

Occorre dire che anche la concezione di Carlos Castaneda in *A scuola dallo stregone*¹⁰⁵ sta stretta e non si pone nel quadro wittgensteiniano del «gioco linguistico» dove appare sempre anche e alla fine la possibilità di un'intesa tra giochi linguistici.¹⁰⁶ La situazione epistemologica di P. Winch rispetta questo dettato di «possibile intesa» oltre le culture; la concezione a cui conduce Don Juan è alquanto diversa in quanto pone davanti all'alternativa: «se entri nel mondo di quell'esperienza capirai, se resti fuori, non capirai mai». Ma se un etnologo, come un fenomenologo, dovesse immedesimarsi fino in fondo con l'esperienza culturale e religiosa che studia, non potrebbe più fare il suo lavoro, non potrebbe più essere né etnologo né tanto meno fenomenologo.¹⁰⁷

Il libro o il romanzo – qui non è importante sapere se Don Juan sia esistito o sia un'invenzione di Castaneda – non permette nessun altro esito all'etnometodologia: l'etnologo deve smettere le sue vesti e incominciare a vivere della realtà vera, come Don Juan; realtà che non ha affatto bisogno che la spiegazione del significato venga mediata scientificamente. C'è una via per raggiungere la comprensione profonda e totale del pensiero dello stregone Yaqui, ma questa via passa attraverso un'iniziazione esperienziale nel mondo di Don Juan, da cui *non c'è ritorno*. Anche questo è relativismo. Soltanto se la prassi di vita di altre culture diventa «significativa» per noi e ha in qualche modo carattere transitivo può anche contribuire a farci uscire dall'irrigidimento dei nostri schemi culturali. «L'altro culturale», in altre parole, non deve «alienarci» ma deve diventare un'esperienza provocatoria per la nostra prassi di vita e per la nostra donazione

¹⁰⁴ Cf. JARVIE, *Concepts and Society*, 64.

¹⁰⁵ Cf. C. CASTANEDA, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley 1968; tr. it. *A scuola dallo stregone. Una via Yaqui alla conoscenza*, Roma 1970.

¹⁰⁶ La tesi nascosta che io qui sostengo è la possibilità di una lettura «quasi ermeneutica» di Wittgenstein e dunque anche di P. Winch. Tutto questo sulla scia delle riflessioni ermeneutiche e trascendentali proposte da K.O. Apel; cf. K.O. APEL, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», in ID., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, I, 335-377.

¹⁰⁷ Se l'etnografo rinuncia alla propensione (*Attitüde des Objektiven*), cf. G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Lipsia 1908, 685, per l'oggettivo, egli finisce di essere etnografo. Cf. J. STAGL, *Kulturanthropologie und Gesellschaft: Wege zu einer Wissenschaft*, Monaco 1974, 65ss. Molto importante anche l'analisi dello *Stranger* (l'estraneo) fatta da Schütz. A. SCHÜTZ, *Studies in Social Theory*, The Hague 1964, II, 91ss.

di senso alla realtà. Don Juan ci porta in un altro mondo, sottraendoci però completamente a quell'unico mondo a cui noi intanto apparteniamo.¹⁰⁸

7. C. Geertz e V. Turner. Un'antropologia interpretativa verso la legittimazione del mondo simbolico-religioso e rituale. Il nuovo spazio riservato all'*homo religiosus*

In base alla tesi iniziale ho affermato che, quanto maggiormente l'antropologia culturale si libera dall'ipoteca epistemologica di stampo scientifico o di tipo razionalistico e tanto meglio è in grado di comprendere significati simbolici e religiosi, avendo orientato poi tale tesi sul dibattito circa il razionale nella interpretazione di culture e colto l'esito che di là proveniva verso un'antropologia interpretativa con lo strascico relativistico, liberato però dalla polvere che è in grado di sollevare. Mi rimane ora il compito più gratificante di mostrare come questo passaggio si sia realizzato concretamente con antropologi come C. Geertz e V. Turner, i quali appunto hanno lavorato con gli strumenti epistemologici di un'«antropologia interpretativa» e con l'idea guida di «scoprire i significati» nei mondi culturali in cui hanno condotto le loro ricerche.

Cercherò pertanto di legare, in questo contesto decisivo per le mie tesi, il problema epistemologico dell'uno e dell'altro autore con le tesi religiose o quasi religiose che compaiono in rapporto e in dipendenza dalla metodologia di ricerca, tenendo conto che solo a questo punto la mia tesi si chiude ad anello e può dimostrare la sua efficacia argomentativa.

C. Geertz è un autore che sfugge da tutte le parti e che con la sua ironia e il suo *humor* si trova sempre un po' più avanti di dove lo si colloca. I suoi saggi teoretici sul compito e gli scopi dell'etnologia, che diventa in lui poi soprattutto «etnografia» come descrizione di contesti «micro», per meglio cogliere le particolarità e le stravaganze di cui si fa forte un dato mondo culturale, sono tutti intrisi di un gusto raffinato per l'uomo in carne e ossa, come si può osservare dalle sue analisi compiute a Giava, a Bali o in Marocco.¹⁰⁹ Geertz

¹⁰⁸ «Tutte le strade sono uguali; non portano da nessuna parte... Questa strada ha un cuore? Se lo ha la strada è buona. Se non lo ha non serve a niente...». Questi sono gli insegnamenti sulla via della conoscenza; cf. CASTANEDA, *A scuola dallo stregone*, 88.

¹⁰⁹ Cf. C. GEERTZ, «“Dal punto di vista dei nativi”: sulla natura della comprensione antropologica», in *Id.*, *Antropologia interpretativa*, III, 71ss, dove l'autore passa in rassegna le aree in cui ha svolto le sue ricerche sul campo.

non è un antropologo che vuole descrivere le coordinate dell'uomo, le leggi universali, l'uomo con la *U* maiuscola, è uno scopritore di perle preziose circa gli uomini e il loro mondo di significati e di simboli; quel mondo che gravita intorno agli uomini rendendo la loro esistenza «significativa» per la consistenza sociale e culturale che via via i simboli vengono ad assumere.

Per esprimere brevemente alcune tesi metodologiche di fondo, mi affido a uno degli ultimi saggi pubblicati da Geertz in *Antropologia interpretativa* e cioè «Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno».¹¹⁰ Qui l'antropologo americano, dopo aver presentato i principali «quadri di riferimento» dell'etnologia etichettandoli, il primo, come «un guazzabuglio del pensiero primitivo» (i riferimenti sono a Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl e altri) dove si vivrebbe di passioni immediate e di partecipazioni mistiche. Il secondo sarebbe «il relativismo conoscitivo» in cui per evitare il provincialismo del «noi logici, voi confusi», si finisce con l'affermare che ogni popolo ha «la psicologia che si merita» (il riferimento è a Whorf e a tutti quelli che, in qualche modo, danno spazio a un certo relativismo delle culture, non ultimo lo stesso Evans-Pritchard); il terzo quadro di riferimento è il «meccanismo» di Von Neumann, Chomsky, B.F. Skinner e Freud stesso, i quali ritengono che «la meccanica del pensiero umano è invariabile nel tempo, nello spazio, nella cultura e nelle circostanze e in più «essi [dicono che] sanno che cosa sia». Più avanti, Geertz nomina lo strutturalismo come un altro «quadro di riferimento» dove il «prodotto» del pensiero si trasformerebbe in tanti codici culturali. In questo modo «mito brasiliano o fuga di Bach, è tutta una questione di contrasti percettivi, opposizioni logiche e trasformazioni che mantengono intatta la correlazione».¹¹¹ Dopo aver liquidato tali indirizzi in forma ironica e icastica, alla fine della rassegna, Geertz parla per lui e per altri studiosi contemporanei di una «epistemologia pratica» a cui aderisce e dove fondamentale diventa scoprire come gli altri organizzano il loro mondo significativo studiando le azioni simboliche sociali.¹¹² Questa nuova metodologia – dichiara Geertz – comporta che si sia in grado di «accettare la profondità delle differenze», che «si comprendano che cosa siano tali differenze» e in terzo luogo che si riesca a «costruire un

¹¹⁰ Cf. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, VII, 187ss.

¹¹¹ GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, 191.

¹¹² GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, 194.

tipo di vocabolario in cui esse possano essere formulate pubblicamente». ¹¹³

Direi che in queste ultime espressioni si coglie il valore profondo che Geertz dà alla sua ricerca e si può notare anche come il relativismo – un'ombra sempre minacciosa – non ha più consistenza in questo contesto, in cui «comprendere le differenze e trovare un vocabolario atto ad esprimerle» significa compiere un'opera di mediazione conoscitiva di carattere chiaramente transitivo e dunque significa compiere un'opzione «comunicativa» che non lascia spazio a relativismi. Per questo ogni «vagabondaggio in strade minori» dell'etnografia di Geertz finisce poi in una comprensione «lineare» dell'umano e in un'esprimibilità significativa di esso e non consiste affatto nell'ammassare stranezze e nel trovare incoerenze tra culture. ¹¹⁴

Messe a fuoco alcune direttive epistemologiche, il discorso simbolico e religioso di Geertz non si fa attendere. Geertz parla della religione in quel saggio ormai famoso e già uscito in tre edizioni diverse in lingua italiana che è *La religione come sistema culturale*. ¹¹⁵ Il modo di procedere dell'antropologo americano nello studio della religione è un modello combinato di «antropologia funzionale» dove si osserva il rituale e l'*homo religiosus* a partire dai riflessi e dalle ridondanze antropologiche, e di «fenomenologia quasi religiosa», dove si mette in atto un'*insight* interiore che osserva partecipando, in modo tale che vi è il rispetto più profondo di ciò che è l'esperienza religiosa e di ciò che può ultimamente significare il rituale per l'uomo credente.

Purtroppo non possiamo qui analizzare in dettaglio le tesi di Geertz, ma quella centrale riguardante la religione potrebbe essere riassunta in questi termini: «la religione è un sistema di simboli, profondi e motivati che danno ordine all'esperienza del mondo e permettono di vivere entro un orizzonte di senso che giustifica anche le esperienze più negative creando motivazioni che sembrano assolutamente realistiche». ¹¹⁶

¹¹³ GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, 205. Qui il discorso si fa «serio» e si nota come il compito che si prefigge Geertz non è soltanto quello di cercare «stranezze», come qualche volta ama ripetere al seguito di C. KLUCKHOHN, *Mirror for Man*, New York 1949; tr. it., *Lo specchio dell'uomo*, Milano 1979, 20: «l'antropologo non appare più il saccheggiatore di tombe, il collezionista di frecce indiane, lo strano individuo che vive con sozzi cannibali».

¹¹⁴ Cf. nota precedente.

¹¹⁵ Qui farò riferimento all'ultima edizione apparsa in C. GEERTZ, «La religione come sistema culturale», in Id. *Interpretazione di culture*, Bologna 1987, 137-183.

¹¹⁶ Cf. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, 141; i cinque punti della definizione sono alquanto riassunti.

La definizione di Geertz è qui semplificata, ma non «tradita». Ora, in essa sono rintracciabili le due modalità su cui l'autore si difonde a lungo nel suo commento: la prima riguarda la funzionalità culturale dei simboli religiosi. Nella misura in cui tali simboli sono in ordine alla creazione di una compagine esperienziale del mondo, non siamo lontani da un contesto durkheimiano, oppure – se vogliamo – da una visione alla M. Douglas quando intravede, ad esempio, nei divieti del Levitico schemi di ordinamento dell'esperienza quotidiana.¹¹⁷ Questa modalità di azione dei simboli non è l'unica però per Geertz, in quanto l'insieme dei simboli religiosi serve anche e soprattutto a «creare un orizzonte globale di senso», dove anche le esperienze più negative possono venire giustificate. È qui che avviene il passaggio a un pezzo di fenomenologia quasi religiosa. E il commento dello studioso americano accentua ancor di più la componente religioso-metafisica dei simboli. Soprattutto in rapporto al problema della sofferenza e poi del male, in generale, Geertz ha delle pagine stupende in cui la funzionalità dei simboli, che l'autore tenta sempre di tenere a bada, introducendo espressioni del tipo «agiscono come», «sembrano», ecc. diventa a un certo punto una funzionalità a «tutto campo», dove più niente appare impossibile al simbolo religioso, che proprio attraverso il rito acquista un'efficacia e una realtà che non ha confronto né con il mondo della vita quotidiana, né con l'esperienza scientifica, né con la stessa esperienza estetica (sembra una pagina de *Il sacro* di R. Otto): l'esperienza religiosa è onniincludente, è totalizzante, saldando nel rito il momento vissuto con quello immaginato, facendo ultimamente vedere che l'esperienza stessa del male è superabile e si trasforma nella «salvezza» religiosa.¹¹⁸

Che l'autore abbia colto il momento religioso come proiettato sul quadrante dei grandi interrogativi dell'uomo è – a mio avviso – un guadagno fenomenologico e non un funzionalismo semplicemente culturale. E infatti se noi ci interroghiamo sulla realtà della religione e sulla sua essenza, vediamo che il suo concetto è correlato all'idea della salvezza (*soteria*) e non può fare a meno di questo versante antropologico-religioso e metafisico ad un tempo. Geertz, nel-

¹¹⁷ Cf. M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna 1975, in particolare a pagina 21 dove dichiara la tesi durkheimiana: «In questo libro ho cercato di dimostrare che i riti della purezza e dell'impurità creano l'unificazione dell'esperienza».

¹¹⁸ Cf. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, 167, dove l'antropologo nota appunto che nel rito si congiunge il mondo reale e vissuto con quello immaginato.

la sua libertà epistemologica, si è mosso consapevolmente verso i problemi del significato, ma proprio a quel livello però si è accorto di incontrare i grandi problemi soteriologici offerti dalla religione. Ha colto e connesso così la dimensione «funzionale» della religione e la dimensione «religiosa» della cultura. L'antropologia interpretativa di Geertz, quando arriva al punto *clou*, indicando, coerentemente alla sua ricerca dei significati, il significato funzionale soteriologico della religione, si muove *tout court* verso una fenomenologia religiosa, o meglio e di più, diventa una fenomenologia del mondo religioso, in un profondo riconoscimento dei significati più essenziali e metafisici della religione.

Mi resta infine da confermare una tesi analoga in rapporto all'altro grande antropologo, che negli ultimi anni in particolare si è mosso verso un'antropologia interpretativa: V. Turner. Se Geertz, dietro all'invocazione del senso e del significato, coglie la soteriologia metafisica del rito, Turner – si può dire – coglie, dietro il dramma sociale di cui il rito è una esplicitazione, il bisogno meta-fisico di scavalcare il sociale quasi in una grande catarsi alla maniera di Scheff;¹¹⁹ una catarsi però che ha le stigme del «religioso» nella sua pienezza, nella sua alterità non più funzionale e non più strumentale. Il rito, ogni rito in quanto «rito di passaggio» esplicita per Turner questo bisogno e attua questo processo.

Per queste brevi note farò riferimento quasi in modo esclusivo all'ultima opera di Turner: *Dal rito al teatro*, opera, che costituisce in qualche modo il testamento spirituale dello studioso americano. L'opera infatti apparve nel 1982, un anno prima della morte dell'autore.¹²⁰

Nelle prime pagine del libro, c'è per così dire un resoconto della sua odissea epistemologica. Lo studioso del rituale degli *Ndembu*, in particolare, riporta alcune note autobiografiche osservando di aver lavorato agli inizi con gli strumenti dello «struttural-funzionalismo», ma poi di aver concesso sempre più spazio all'esperienza e alla vocazione teatrale che gli derivava da sua madre. Lo studio dell'antropologia divenne così per lui uno studio del «dramma sociale»; un mondo che gli permetteva di partecipare all'«umanità degli altri».¹²¹ Ma

¹¹⁹ Cf. SCHEFF, *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*, Berkeley 1979.

¹²⁰ Cf. V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna 1986.

¹²¹ Cf. TURNER, *Dal rito al teatro*, 29ss il concetto di «umanità» si costruisce attraverso il vissuto, l'*Erlebnis* e, naturalmente, si avvicina molto a Geertz quando parla dell'antropologia come di un «allargare il dialogo con l'umanità».

già nel libro: *Il processo rituale* l'autore dimostrava un'attenzione particolare per il rituale così come è vissuto e «sperimentato» dai partecipanti e già allora scriveva: «... una cosa è osservare la gente mentre esegue i gesti stilizzati e i canti misteriosi delle celebrazioni rituali e una cosa ben diversa è raggiungere una comprensione adeguata di quello che i movimenti e le parole significano per loro»,¹²² riportando poi un'espressione di M. Wilson che diventa per lui un programma: «qualsiasi analisi non fondata su una traduzione dei simboli usati da parte di persone appartenenti a quella cultura è aperta al sospetto».¹²³ Mi sembra poi che in *Dal rito al teatro*, l'approfondimento etimologico che Turner fa del concetto di esperienza si muova di pari passo con un progressivo abbandono di analisi di tipo strutturalista – il Turner prima maniera – per giungere sempre più nelle vicinanze di Dilthey.

Così egli fa in questo suo ultimo libro delle osservazioni sulla concezione di Dilthey che poi diventa la sua stessa concezione. «Le strutture dell'esperienza per Dilthey non sono le esangui "strutture conoscitive" statiche e sincroniche, tanto care all'approccio strutturalista per lo studio del pensiero che per tanto tempo ha dominato l'antropologia francese... Il pensiero chiarifica e universalizza l'esperienza vissuta, ma questa è intrisa di sentimento e di volontà, fonti rispettivamente dei giudizi di valore e delle norme». E poi l'autore conclude le sue note al pensiero di Dilthey affermando: «Dietro l'immagine del mondo di Dilthey c'è il fatto fondamentale dell'essere umano totale... alle prese con il suo ambiente, dell'essere umano che percepisce, pensa, sente, desidera».¹²⁴

È su questo vissuto «fenomenologico» che ultimamente si impianta l'antropologia di Turner, che viene chiamata ora dall'autore una «simbologia comparata» e che altro non è che una grande «antropologia interpretativa» in quanto per arrivare allo studio dell'esperienza sociale – annota ancora Turner – ci si deve occupare soprattutto dei simboli, dei concetti, dei sentimenti, dei valori ecc.

A questo punto, la differenza maggiore che si potrebbe notare in Turner rispetto a C. Geertz sta in una maggiore accentuazione dello studioso del rituale *Ndembu* del «significato» come «fatto globale esperienziale», per cui poi gli deriva meglio anche una concezione

¹²² Cf. V. TURNER, *Il processo rituale*, Brescia 1972, 37.

¹²³ TURNER, *Il processo rituale*, 39.

¹²⁴ Cf. TURNER, *Dal rito al teatro*, 36.

del rituale legata a una «condensazione simbolica». In altri termini, in Turner, l'attenzione al dramma umano avviene di più anche a livello di gestualità, espressioni, atteggiamenti, sentimenti, fatti comunicativi i quali poi tutti convergono a formare il «significato vissuto». Forse questa accentuazione però si deve anche alla maggiore vicinanza di Turner a Schechner e all'interpretazione «teatrale» del rito religioso.¹²⁵

Con tale concezione epistemologica del compito dell'antropologia, che ha abbandonato sempre più le secche dello strutturalismo per orientarsi verso la ricognizione degli *Erlebnisse* (le esperienze vissute in una comunità), e dunque verso un'antropologia «interpretativa», dove – come ha sottolineato giustamente Zadra – valgono le condizioni di particolarità della vita e la dinamica mai conclusa delle forme sociali¹²⁶ – lo studioso dei riti di passaggio può creare dei veri punti di contatto tra lo studio della cultura a livello simbolico esperienziale e la comprensione del rituale e della religione. Voglio qui mettere a catalogo soltanto alcune suggestioni principali derivanti dalla prospettiva «aperta» dell'autore americano.

Anzitutto Turner ritiene, quasi fenomenologicamente, che la vera religione è quella vissuta dai credenti e che le interpretazioni sono tutti fatti secondari, derivati. Naturalmente questo principio non lo esime dal compiere il suo lavoro antropologico e di vedere fino a che punto il dramma sociale è riflesso nel rito e nel rito vi è una espressione, drammatizzazione, e poi una soluzione del conflitto stesso. Così, parte della sua ricerca consiste nel segnalare «soltanto che tra gli Ndembu c'è un rapporto stretto tra conflitto sociale e rituale... e che una molteplicità di situazioni conflittuali è correlata ad un'alta frequenza di celebrazioni rituali». ¹²⁷ Però quando si tratta di considerazioni che si connettono con il piano strettamente teologico, Turner diventa estremamente rispettoso e quasi timido. Egli scrive: «Cercherò con la timidezza e l'esitazione dovute all'alta considerazione che ho della sua scienza (quella teologica) e della posizione che occupa nella nostra disciplina... di rendere intelligibili molti fe-

¹²⁵ Cf. TURNER, *Dal rito al teatro*, 40 dove viene documentata la lunga frequentazione di Turner del teatro d'avanguardia di R. Schechner.

¹²⁶ Cf. D. ZADRA, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Brescia 1985, 22. L'autore, sociologo italiano, ha un bel capitolo di commento alla teoria della religione in TURNER, *Dal rito al teatro*, 17-56, dove però – a mio avviso – non emerge con forza sufficiente il valore che Turner attribuisce alla religione.

¹²⁷ Cf. TURNER, *Il processo rituale*, 40. Direi che in questa prospettiva Turner si avvicina molto a M. GLUCKMAN, *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma 1972.

nomeni enigmatici della religione...». ¹²⁸ Qui possiamo dire che finalmente ci si sente a casa propria, in quanto vi è una valorizzazione dell'*homo religiosus*, qualunque possano essere poi tutte le variabili che gli fanno da contesto e a volte da pretesto nell'ampio mondo della vita.

Un secondo punto di forza della concezione dell'antropologo è quel *refrain* così inusuale in una disciplina di questo genere per cui Turner parla dell'*insostituibilità del rito e del rituale* in rapporto al dialogo con la cultura e con i cambiamenti culturali. Ma perché il rito per Turner è tanto insostituibile? È soltanto perché risolve i drammi sociali e impedisce il ritorno alla violenza primordiale come in R. Girard ¹²⁹ o Turner qui vuole assumersi una difesa in proprio del mondo religioso in quanto tale? Mi sembra che questa seconda domanda non cada del tutto fuori della concezione di Turner. «La religione, come l'arte – egli scrive – vive solo nella misura in cui viene tradotta in *performance*, cioè nella misura in cui i suoi riti hanno «un buon mercato».

«Se si vuole rendere sterile una religione — continua Turner — la prima cosa da fare è abolire i suoi rituali, i suoi processi di generazione e rigenerazione. Infatti la religione non è esclusivamente un sistema gnoseologico, un insieme di dogmi, ma è anche un'esperienza significativa e un significato esperito. Nel rito vengono *vissuti fino in fondo* gli eventi... e vengono rivissuti gli eventi semiogenetici, le parole e le gesta dei profeti ecc.». ¹³⁰

In queste righe non c'è dubbio che Turner guarda più in là della funzione «catartica» del rituale in rapporto a drammi sociali; qui lo studioso mette in rapporto i riti alla religione e vede il destino della religione nella sua capacità di rigenerarsi simbolicamente nel tempo, proprio tramite la forza produttiva di significati religiosi intrinseca al rito (carattere semiogenetico del rito). Così la tesi di Turner diventa un avvertimento per tutti i credenti a comprendere come il destino della religione è intimamente legato al rito entro le culture.

Infine, un'ultima ma non secondaria caratteristica dell'analisi del rituale in V. Turner – forse quella che specifica maggiormente il suo lavoro – va colta là dove l'antropologo, studiando i riti di passaggio con le varie fasi di aggregazione, destrutturazione e liminalità e poi riaggregazione, sa e vuole intravedere nel rituale non soltanto il

¹²⁸ TURNER, *Il processo rituale*, 34.

¹²⁹ Cf. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980.

¹³⁰ TURNER, *Il processo rituale*, 156.

superamento di crisi sociali che intervengono nel cambiamento di *status*, ma coglie anche un interstiziale momento propriamente religioso interno all'analisi strutturale stessa. Nella fase di «marginalità» o di «liminalità» – che l'autore descrive in maniera molto accurata e attenta¹³¹ – Turner non vede più il religioso che, per così dire, si sfarina nel sociale, ma viceversa vede il consolidarsi di una vera dimensione religiosa che per un momento «rifiuta» il sociale in nome di simboli più alti e più espressivi: la *communitas* in quanto struttura antisociale afferma il simbolico religioso. E qui mi piace riferirmi a quel passo semplice e sublime di Turner in cui, discutendo del rapporto tra società e religione nei riti di passaggio, egli scrive in un articolo ospitato dalla rivista *Concilium*: la comunità celebrando il rito

scopre che la struttura sociale è tutta una montatura, una bugia nobile o ignobile, una costruzione sociale artefatta della realtà. La vera realtà è l'antistruttura. È necessario capovolgere il simbolismo dei nostri tempi – conclude l'autore – il *no pronunciato sulla soglia di passaggio viene rilevato come affermazione religiosa*.¹³²

L'antropologia interpretativa, nella sua ultima istanza, diventa un'antropologia che riconosce il valore dei simboli religiosi, trasformandosi, direi, inconsciamente in una legittimazione dell'esperienza religiosa!

8. Conclusione

La tesi di fondo nella sua circolarità via via enunciata e ripetuta può già essere considerata la vera conclusione di questo saggio di antropologia epistemologica in chiave religionistica. Però una ribattitura finale forse può essere utile e può rimediare a qualche passaggio non immediatamente intuibile nel contesto dell'esposizione.

Anzitutto va ribadita la solidarietà esistente tra problemi epistemologici e la comprensione dell'*homo religiosus*. In questo senso ho fatto vedere come l'antropologia culturale, passando per varie fasi storiche sottoposte a pregiudizi razionalistici, scientifici o funzionali-

¹³¹ La descrizione più ampia e più interessante della «liminalità» si trova proprio in TURNER, *Il processo rituale*, 111ss.

¹³² Cf. V. TURNER, «La religione nell'antropologia culturale attuale», in *Concilium* 16(1980), 143 (il corsivo è mio).

sti ha occultato l'uomo religioso o ne ha fatto di volta in volta un fantasma, un mago, uno stregone o un profittatore, obliterando il senso e le intenzionalità prima di chi agisce simbolicamente e simbolicamente esprime il suo mondo ed esteriorizza la sua anima.

La seconda tesi allora che ne è derivata si è costruita sugli esiti della prima: se una società e una cultura devono essere rispettate nel loro mondo e nella loro «particolarità» perché si arrivi a cogliere le finalità intrinseche, l'antropologia interpretativa – liberata da sospetti relativistici – sarà l'antropologia che meglio si adatta a cogliere tali finalità, nel rispetto del mondo culturale in quanto «mondo della vita» di un popolo, sapendo che ogni interpretazione di una cultura si configura ultimamente come una «interpretazione di secondo, terzo o quarto ordine» e che una fenomenologia di carattere epistemologico crea sempre le premesse più proficue nel contesto della interpretazione di culture, in quanto intorno ad essa si cerca di raccogliere l'intero orizzonte di significato contestualmente, ampliando appunto quel «dialogo con l'umanità» in cui si dimostrano maestri autori come C. Geertz e V. Turner. Questa tesi fenomenologica non può essere dunque che l'anima vera da cui nasce la possibilità di coniugare antropologia ed esperienza religiosa, senza sconfinamenti e prevaricazioni dell'una o dell'altra disciplina, perché in questa visione si nasconde quell'orizzonte «olistico» dei significati che rispetta anzitutto e soprattutto il mondo del vissuto.

Facendo mia ancora un'immagine di Geertz: Chartres è fatta di pietra e di vetro, ma non è solo pietra e vetro; è una cattedrale, e non solo una cattedrale, ma una particolare cattedrale che va studiata dal punto di vista storico e ammirata dal punto di vista artistico. Per capire ciò che essa significa bisogna conoscere qualcosa di più delle proprietà generiche della pietra e del vetro e qualcosa di più di quanto è comune a tutte le cattedrali. Bisogna capire anche i concetti specifici dei rapporti tra Dio, uomo e architettura; concetti che essa incarna.

Lo stesso avviene e deve avvenire per la «cultura»: bisogna capire concetti particolari e ad un tempo aprirsi a un orizzonte globale di

significati, ritornando oggi ultimamente a una certa concezione «olistica» del mondo e delle culture. Soltanto così, forse, si può fare in maniera meno impropria «antropologia culturale» e scoprire i significati e/o anche specificatamente i significati «religiosi». ¹³³

¹³³ Con questa conclusione vengo ancora una volta a sottolineare la concezione olistica e interpretativa che tende a prevalere nella concezione culturale odierna. Basti per tutti citare l'ultima pagina di Voget dove afferma: «C'è una crescente accettazione del fatto che la realtà umana non può essere ridotta a una dicotomia, ma deve essere trattata come un processo unitario... Il nuovo interesse per l'uomo come essere irrazionale-razionale consente all'antropologia di perseguire il suo obiettivo scientifico inerente alle relazioni e ai processi, e anche di indagare l'uomo in modo umanistico in base alla selezione cosciente che egli fa dei valori e degli stili di vita», cf. F.W. VOGET, *Storia dell'etnologia contemporanea*, Bari 1984, 355, ma vengo anche – e questo mi interessa in modo particolare – a smentire quell'antropologia culturale legata al folklore e alle espressioni di religiosità popolare di casa nostra che non sa vedere il vissuto religioso da nessuna parte (e qui posso nominare i vari De Martino, Di Nola, Lanternari ecc.). In particolar modo intendo far capire a D. Sabbatucci che il suo evitare di parlare di *homo religiosus* non va tanto contro la storia o l'antropologia, ma piuttosto contro la sua mancanza di orecchio musicale, per quella musica che è il mondo religioso. Si veda la critica all'*homo religiosus* di D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990.

III

LA DIMENSIONE TEOLOGALE DELL'UOMO SECONDO ZUBIRI

ARMANDO SAVIGNANO

Il contributo di Xavier Zubiri all'antropologia e alla teologia assume particolare rilievo se si considera il peculiare apporto alla filosofia della religione, dal momento che la sua segreta ispirazione – in sintonia con la sua profonda vita cristiana – era tesa a gettar luce sulla costitutiva dimensione religiosa della persona umana, intimamente persuaso (come soleva dire nelle indimenticabili conversazioni alle quali ho avuto l'onore di presenziare) che una filosofia senza teologia è cieca, perché senza radicale fondamento in quella realtà trascendente personale nella quale, grazie alla «religazione», ci muoviamo, viviamo e siamo.¹ Una ulteriore, indiretta conferma di tale aspirazione si può evincere dall'entusiasmo con cui accolse la laurea *honoris causa* in teologia conferitagli dall'università di Deusto (Bilbao), «unico onore accademico che accettò»² poiché, come è noto, dopo la rinuncia alla cattedra nell'università di Madrid per ragioni anche politiche, Zubiri visse una vita riservata e schiva, tutta dedicata allo studio e alla meditazione.³

Le ricerche antropologiche, sebbene non rappresentino la mèta della riflessione zubiriana tuttavia assumono un significato originale a condizione di collocarle, però, nell'ambito della «metafisica», per-

¹ X. ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», in *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963, 376; tr. it., *Scritti religiosi*, a cura di A. Babolin, Padova 1976, 162.

² Cf. A. PINTOR-RAMOS, «Xavier Zubiri. In memoriam», in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10(1983), 302. In occasione del conferimento della laurea, Zubiri pronunciò un importante discorso, che rappresenta uno dei pochi scritti di argomento teologico finora pubblicati: X. ZUBIRI, «Reflexiones teológicas sobre la Eucarestía», in *Estudios Ecclesiásticos* 56(1981), 41-59. Su tale evento, cf. P. LAFÍN ENTRALGO, «Zubiri y la historia del pensamiento hispánico», in *Estudios Ecclesiásticos* 56(1981), 31-37. D. GRACIA, «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», in *Estudios Ecclesiásticos* 56(1981), 61-78.

³ Per una biografia di Zubiri, cf. quanto ha scritto la moglie C. CASTRO, *X. Zubiri. Breve recorrido de una vida*, Santander 1986.

tanto al di là di ogni antropocentrismo o «svolta antropologica». La primordiale ed ineludibile «religazione» al potere del reale, infatti, non comporta una «antropologizzazione della teologia», giacché tutto lo sforzo e la fecondità del tentativo zubiriano consiste appunto nel mostrare il vincolo inesorabile della creatura, realtà relativamente assoluta, al Creatore, realtà assolutamente assoluta. La teoria della religazione rappresenta un originale tentativo di penetrare nella profondità del reale per scoprire l'ambito di luce da cui Dio si fa sentire sotto forma di risonanza e in seguito rivelarsi con tutta la fecondità della sua *realitas fundamentalis* e personale. Nella religazione, pertanto, non si scopre Dio, ma l'ambito di illuminazione attraverso cui l'uomo può giungere alla sua conoscenza. Essere chiamati a prendere coscienza e partecipare all'instaurazione di tale ambito luminoso costituisce la dimensione teologale dell'uomo. Allorché l'uomo riconosce tale dimensione teologale, la sua realizzazione personale assume optativamente diverse forme, a partire però dalla apertura al potere del reale; così egli si scopre «religato» alla «deità» obbligato ai valori, legato alla ricerca della propria realizzazione. Tale molteplice «complicazione» della vita costituisce la via, – il metodo – per delineare una figura unitaria che liberi l'uomo dalla radicale alienazione di una vita «slegata» e fondata solo su se stessa.

Se le dispute nel XIX secolo erano, in genere, imperniate sul dilemma «fede-scienza», il XX secolo ha viva consapevolezza del problema religioso, giacché, come sottolinea Zubiri con perspicacia, non si tratta ormai di quale fede religiosa abbracciare – questione certo non irrilevante – ma soprattutto della disgiuntiva «religione-irreligione». Persuaso che la vita, l'essere e la realtà umana senza il radicamento in Dio comportano frustrazioni ed alienazioni fatali, oltre a compromettere ogni «realizzazione» autenticamente personale, il filosofo spagnolo non addita alcuna svolta antropologica poiché sottolinea con vigore proprio la dimensione umana nella quale la teologia può iscriversi e assumere pieno e fecondo significato.

1. Le scienze umane e l'antropologia filosofica

L'originalità della prospettiva zubiriana consiste, forse, nell'aver tentato di proporre una visione integrale, sistematica ed organica della realtà umana, esaminandone sia le strutture costitutive che i moventi operativi. Tale cammino, che prese le mosse da importanti saggi occasionali, ma non disorganici,⁴ è pervenuta a piena maturità

⁴ Tali saggi, che delineano una prospettiva sufficientemente organica del proble-

sia nell'opera *Sobre la esencia* (1962),⁵ sia nel trittico sull'intelligenza umana,⁶ sia, e soprattutto, negli scritti postumi: *El hombre y Dios* (1984) e *Sobre el hombre* (1986).⁷ L'approccio zubiriano permette di rendere ragione dell'integralità della realtà umana avvalendosi non solo dei contributi delle scienze naturali ed umane, senza tuttavia dissolvere o risolvere in esse le problematiche intorno all'uomo, ma soprattutto di una rigorosa prospettiva di antropologia filosofica privilegiando, pertanto, il punto di vista «metafisico» e gli apporti epistemologici imperniati sull'originale teoria dell'intelligenza senziente.

Tale impostazione permette così di rendere ragione della genesi umana in senso dinamico-evolutivo; della sua costituzione essenziale, quale sostantività psico-organica e formalmente come realtà personale; del funzionamento ed indole delle sue facoltà, con speciale riferimento all'intelligenza senziente, che qualifica l'uomo come unico animale di realtà; della sua struttura rigorosamente morale,⁸ e delle sue relazioni sociali-comunitarie;⁹ infine, delle sue dimensioni, specialmente quella storica ed ultimamente quella teologale.

Più che di dissoluzione-risoluzione dell'antropologia nelle scienze positive ed umane – per cui quest'impostazione si ridurrebbe ad una suggestiva descrizione e trascrizione delle più importanti acquisizioni e scoperte selezionate con rigore e competenza però col rischio di approdare ad una prospettiva sì fondamentale ed ineludibile, ma in ultima analisi, insufficiente e parziale¹⁰ – quella zubiriana

ma dell'uomo, scritti in occasioni diverse e in distinte fasi dell'evoluzione intellettuale di Zubiri, sono stati raccolti in volume a cura di G. Marquín Argote. X. ZUBIRI, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogota 1982, e sono stati tradotti in italiano da A. Savignano: X. ZUBIRI, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, Palermo 1985. Sull'antropologia zubiriana in riferimento a tali saggi, oltre all'introduzione (con bibliografia) nel libro anzidetto, ci permettiamo di rinviare a A. SAVIGNANO, «L'antropologia filosofica di Zubiri», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 77(1985), 439-463.

⁵ Anche in quest'opera è possibile rinvenire importanti tesi antropologiche, come ha mostrato F.A.S. MONEFELDT, «La antropología filosófica en "Sobre la esencia"», in *Dialogos* 49(1973), 103-115.

⁶ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; Id., *Inteligencia y logos*, Madrid 1982; Id., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983. Per un primo approccio alla filosofia ed epistemologia zubiriana, cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986.

⁷ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984; Id., *Sobre el hombre*, Madrid 1986, in pratica le due prime opere postume.

⁸ Su tale tema, cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 343-435. Sul problema della volontà e della libertà negli scritti anteriori, cf. A. DEL CAMPO, «La voluntad y la libertad según Zubiri», in *Papeles de Son Armadans* 22(1961), 276-293.

⁹ Su tal problematica, cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 223-331.

¹⁰ Sottolineano un'eccessiva dipendenza della filosofia ed antropologia dalle

intende collocarsi, in connessione con la stessa concezione della filosofia¹¹ in una ben precisa direzione «metafisica», all'interno della quale si supera anche la dicotomia tra *Naturwissenschaft* e *Geistwissenschaft* a partire dal riconoscimento dell'instaurazione ed apertura dell'uomo nella realtà grazie all'intelligenza senziente. In altri termini, la difficoltà di armonizzare e sintetizzare, senza cadere in un eclettismo deteriore, apporti tanto diversi ma egualmente imprescindibili per la delineazione della realtà umana, può ingenerare equivoci e fatali fraintendimenti solo se si assolutizza (come direbbe Ortega) un punto di vista rispetto ad altri o si confondono metodi, oggetti e fini. Ma ciò è ben lungi dagli intendimenti di Zubiri, il quale si è, invece, accostato ai problemi antropologici – e non solo ad essi – per così dire, dal versante della «filosofia seconda»; perciò più che indagare su che cosa è l'uomo a partire dal *tipo* di realtà che rappresenta, ha cercato di darne ragione come *forma* di realtà,¹² praticando una «antropologia critica» non nel senso kantiano o pre-scientifico, ma prospettando una «antropologia realista, rispondente ad una metafisica dell'intelligenza, volta allo studio dell'uomo come unità strutturale dispiegantesi unitariamente in molteplici dimensioni».¹³

Se, in definitiva, la visione antropologica zubiriana non è antropocentrica, né solo psicologico-sociologica o biologico-evolutiva, ma rigorosamente «metafisica», ciò si deve anche all'originale prospettiva metodologica tesa ad indagare l'unità profonda che vincola i diversi aspetti del reale; infatti, più che praticare un metodo dilemmatico (*aut-aut; enten-eller*), egli adotta un procedimento strutturale-integrale-sistematico, volto al superamento dello schema soggetto-oggetto, dentro-fuori, esterno-interno per privilegiare un approc-

scienze positive ed umane, tra gli altri C. SOLAGUREN, «Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri», in *Verdad y Vida* 23(1965), 255-269; M. LEGIDO, «La meditación sobre la esencia de Zubiri», in *Salmaticensis* 50(1963), 325-381; F. DE LA MORA, «La teoría de la esencia en Zubiri», in *Atlantide* (1966)22, 363-380.

¹¹ Su di essa, cf. A. BABOLIN, «Filosofia e metafilosofia in Zubiri», in *Xavier Zubiri*, Perugia 1980, 37-66, con ampia bibliografia.

¹² Cf. J.F. CONDE, «Introducción a la antropología de Zubiri», in *Revista de Estudios Políticos* (1953)67, 1-16.

¹³ Cf. L. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», in *Realitas*, Madrid 1974, II, 49-137, in particolare pagina 100. Sul rapporto scienza-filosofia, cf. A. BABOLIN, «Il pensiero antropologico di Zubiri», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia* 13(1975-1976), 1-53. Sull'antropologia filosofia, cf. N. CEVALLOS, «Idea zubiriana del hombre», in *Cuadernos hispanoamericanos* (1964)180, 419-430; J. ROF CARBALLO, «Antropología de Zubiri», in *Arbor* (1956) 132, 8-15.

cio imperniato, per così dire, sulla categoria della domanda-risposta (*Wort-Antwort*) tipica delle attitudini dialogiche e personalistiche (Ebner, Buber, Marcel). Tale rovesciamento di prospettiva – osserva López Quintás – parte dalla consapevolezza che è realmente autentico non tanto il soggetto o l'oggetto quanto la relazione «Io-Tu», poiché l'unità col reale non è per l'uomo una mèta da conseguire partendo da una posizione di estraneità e lontananza, bensì è un inconcusso punto di partenza, dal momento che l'uomo, quale unico animale dotato di intelligenza senziente, sta già da sempre nella realtà, alla quale è strutturalmente aperto e senza la quale non può vivere e realizzarsi. Zubiri propugna, dunque, un «pensiero in sospensione» – *in der Schwebe*, direbbe Jaspers – procedente quasi a spirale proprio per captare l'interna articolazione dei vari ambiti senza perdere in nessun momento la ricca, varia ed unitaria costellazione del reale.¹⁴

Il fecondo rapporto tra scienza e filosofia emerge con chiarezza sin dal problema dell'origine dell'uomo, o meglio, della genesi umana a partire dal dato evolutivo codificato dalle scienze positive. A questo decisivo tema Zubiri ha dedicato un importante quanto discusso saggio nel 1964¹⁵ sostanzialmente aggiornato e ripensato in uno scritto degli anni 1982-83 pubblicato postumo. In quest'ultimo si concentra ed approfondisce il delicato tema dell'ominizzazione, che corregge in punti qualificanti rispetto al saggio degli anni sessanta, nel quale aveva affrontato anche il tema della «tipicizzazione» della specie umana nell'intento di sottolineare le irriducibili differenze tra l'uomo e l'animale, non solo perché questo «risolve» la sua vita nel rapporto con l'ambiente, ai cui stimoli risponde meccanicamente mentre quello lo progetta liberamente, ma soprattutto a causa dell'intelligenza senziente e del conseguente diverso rapporto con le cose apprese formalmente come realtà. Da questo lato riemerge il rapporto scienza-filosofia: se, infatti, l'evoluzione può in qualche modo competere alle scienze positive, l'indagine sulla natura dell'intelligenza spetta rigorosamente alla filosofia. Permangono inoltre tra le due ricerche, accanto ad importanti e, a volte, sostanziali diversità, anche notevoli approcci comuni, come ad esempio il privilegiamento, già presente nel saggio degli anni sessanta, della tendenza – allo-

¹⁴ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «La dimensión teologal del hombre según Zubiri», in *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia 1984, 245-283.

¹⁵ Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», in *Siete ensayos de antropología filosófica*, 27-54.

ra minoritaria – dell'ortogenesi rispetto a quella – tuttora maggioritaria – incentrata sull'evoluzione per cause esterne;¹⁶ ciò, inoltre, ha il vantaggio di superare gli ingenui antropocentrismi presenti sia nella visione casualistica – ad esempio di Monod con la relativa teoria dell'assoluta stranezza dell'uomo nell'universo¹⁷ – sia nelle concezioni opposte che prevedono la presenza dell'uomo in ogni pianeta tipo terra, quale prodotto finale e quasi obbligatorio dell'evoluzione dei viventi.¹⁸

La tipicizzazione, che concerne l'evoluzione dell'unità psicosomatica della sostantività umana, termina nell'*homo sapiens*, che è virtualmente presente nell'animale intelligente; ciò è possibile grazie alla decisiva e feconda distinzione tra intelligenza e razionalità, per cui è lecito affermare che

tutti i tipi anteriori all'*homo sapiens* non sono «pre-uomini», ma veri uomini, non razionali, bensì «pre-razionali». Solo gli ominidi «pre-intelligenti» sono gli autentici pre-uomini. I tipi ominizzati anteriori all'*homo sapiens* sarebbero abbozzi progressivi orientati evolutivamente alla costituzione dell'*homo sapiens*, dell'animale razionale. Si tratta dell'evoluzione non dall'infra-umano all'umano, bensì dell'evoluzione umana dall'intelligenza alla razionalità.¹⁹

Ma, anteriormente alla tipicizzazione, dove il *phylum* umano è già costituito, emerge la decisiva questione dell'*ominizzazione*, che è una rigorosa «potenzialità» della materia.²⁰ La materia possiede,

¹⁶ Cf. F. SANGUINETTI, «Quale evoluzione?», in *Xavier Zubiri...*, 120. Sui rapporti tra prospettiva evolutiva e intelligenza senziente, cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Realidad evolutiva y inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», in *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970, II, 215-248.

¹⁷ Cf. J. MONOD, *Le hazard et la nécessité*, Paris 1970; tr. it. *Il caso e la necessità*, Milano ¹⁰1983.

¹⁸ Cf. SANGUINETTI, «Quale evoluzione?», 131-132. Su questo tema, cf. ID., «L'origine dell'uomo secondo Zubiri», in *Filosofia e crisi della cultura*, Padova 1974, 151-190; ID., *Zubiri. Pensiero filosofico e scienza moderna*, Padova 1975. Per un confronto tra T. De Chardin e Zubiri, cf. B. GIRALT, «El dialogo Zubiri-Aristoteles, Zubiri-Chardin», in *Revista de Filosofia de la universidad de Puerto Rico* 9(1971), 233-242. G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Chardin y Zubiri», in *Homenaje a Zubiri*, II, 343-353.

¹⁹ ZUBIRI, «El origen del hombre», 42. Zubiri chiarirà in seguito che l'evoluzione «della specie non porta a specie umane distinte, ma a qualcosa che è meno che specie, ma più che mera varietà: è ciò che ho chiamato “tipi” distinti di umanità» (ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 520), i quali dipendono, in definitiva dal diverso modo di farsi carico delle cose in quanto realtà. Sul tema della specie a livello rigorosamente metafisico, cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid ⁴1972, 231-250.

²⁰ X. ZUBIRI, «Genesis de la realidad humana 1982-1983», in *Sobre el hombre*, 476.

infatti, intrinsecamente un sistema di capacità di auto-darsi, ciò che ne costituisce la potenzialità, la quale configura una polivalenza più che una indeterminazione (nell'accezione fisica del termine).²¹ Le potenzialità della materia – che possono essere attive e passive, mediate o immediate – sono di diverso tipo e comportano non una mera replica ripetitiva, bensì una peculiare *innovazione*. Anzitutto esistono potenzialità di *trasformazione* di alcune proprietà in altre: tale è il caso di molti processi di produzione o distruzione di particelle elementari. Inoltre si riscontra una potenzialità della materia con un'innovazione per *sistematizzazione*: tale è il caso della vita in genere, la quale può assumere distinti tipi quale sistematizzazione in forma: di materia viva (che sarebbe un primordio della vita e permetterebbe di stabilire un nesso tra non vivente e vivente)²²; di cellula propriamente detta; di sensibilizzazione di strutture cellulari (nel duplice aspetto di genesi ed evoluzione) così da determinare l'organismo e la sensibilità animale.²³ La vita propriamente detta è il «carattere di un sistema in equilibrio dinamico e reversibile che si autopone, indipendente dal *milieu* e con un controllo specifico su di esso»;²⁴ in definitiva è una «combinazione funzionale», non un'addizione estrinseca.

Si dà, inoltre, un terzo tipo di potenzialità della materia contrassegnato da un'innovazione per *elevazione*, ciò che segna le genesi evolutive dall'animale all'uomo. Nell'animale si hanno potenzialità di replica della propria struttura che possono costituire un *phylum* – le potenzialità filetiche – in grado di produrre altri *phyla* distinti evolutivamente. L'evoluzione è la «produzione di un *phylum* “derivato” da un altro per la modificazione di questo, una modifica che può assumere distinti caratteri».²⁵

La sostantività psico-somatica è generata dai genitori i quali, a rigore, non trasmettono il corpo, ovvero la cellula germinale, ma gli elementi germinali (spermatozoi ed ovuli) che produrranno la cellula germinale; né trasmettono la psiche, poiché questa è, nell'unità della sostantività, solo una «nota-del» corpo, dato che si tratta di

²¹ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 450.

²² ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 452.

²³ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 454.

²⁴ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 452-453.

²⁵ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 454. Nel saggio del '64, Zubiri aveva definito l'evoluzione «formalmente un processo genetico in cui si vanno producendo forme specificamente nuove da altre anteriori in funzione intrinseca e determinante della trasformazione di queste», (ZUBIRI, «El origen del hombre», 43).

coerenza costitutiva, per cui la psiche è nota del corpo (e reciprocamente).²⁶ La psiche, dunque, non è «termine di trasmissione ma risultato della sistemazione degli elementi germinali nella cellula germinale». ²⁷ Sin dall'origine dell'embrione, infatti, siamo già in presenza di un sistema psico-organico per cui il plasma germinale è costituito dall'unità psiche-cellula germinale.²⁸ Non si tratta, però, di causa né dispositiva, né esigitiva – che appartengono al momento operativo, non costitutivo della sostantività –; né del sorgere o fiorire, come Zubiri si esprimeva metaforicamente nel saggio degli anni sessanta – bensì di un'azione *costitutiva intrinseca* a partire dalle stesse cellule germinali, dalle quali la psiche emerge grazie all'intervento di qualcosa che fa sì che da sé e per sé la materia espliciti quelle potenzialità di superamento *per elevazione*. Questo «qualcosa», che nel saggio del '64 era identificato senz'altro con Dio a partire da un ambiguo concetto di causalità esigitivo *ab intrinseco*,²⁹ è ricondotto per così dire, nell'ambito rigorosamente filosofico e collocato nella *natura naturans*,³⁰ la quale agisce intrinsecamente e, soprattutto, dinamicamente, non come causa strumentale, bensì, appunto, per elevazione.³¹ Tale elevazione non produce qualcosa di superiore alla materia, ma è un principio dinamico che genera, rispetto alle strutture cellulari, un secondo atto numericamente e specificamente distinto. Le potenzialità per elevazione hanno, tuttavia, ben precise strutture; come, infatti la materia sente grazie al dispiegarsi sistematico (e non arbitrario) delle sue potenzialità, così l'ominizzazione può emergere per elevazione solo dalle strutture cellulari iperformalizzate.³²

Le potenzialità di elevazione che fanno operare alla materia da sé ciò che per sé non può fare, se non grazie alla *natura naturans*, concernono tutto il *phylum* umano. Così c'è una sola genesi psicosomatica, che si trasmette dai genitori ai figli, non essendo l'uomo una stratificazione di componenti, per così dire, superiori ed inferiori, ma un'unità intrinseca sostantiva. Né siamo dinanzi a quella ri-

²⁶ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 461.

²⁷ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 462.

²⁸ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 463.

²⁹ ZUBIRI, «El origen del hombre», 53-54. L'ominizzazione non è evoluzione creatrice (Bergson), ma creazione evolvente. Dal punto di vista della causa prima (Dio), la sua volontà creatrice di una psiche intellettuale è volontà di evoluzione genetica (p. 54).

³⁰ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 466-467.

³¹ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 468.

³² ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 470

flessione della materia su di sé (come pensava Hegel) a generare la psiche, perché questa è generata solo per elevazione e solo di qui può scaturire la riflessione.³³ Pur essendo radicale, non graduale, la differenza tra l'animale e l'uomo, da ciò tuttavia non consegue una rottura, ma una continuità nel processo genetico, grazie alla elevazione strutturale dalla materia alla psiche.

Tale elevazione – che, non dimentichiamolo, è uno dei tipi di potenzialità della materia – termina nell'ominizzazione, ciò che costituisce la sostantività umana.

2. La realtà personale e le sue dimensioni

Anche se inserito nel *phylum* evolutivo-genetico, l'uomo si configura come una realtà affatto originale nell'ambito dei viventi, dal momento che vive, sente ed, inoltre, ha l'abitudine radicale dell'intelligenza senziente: l'unità intrinseca e strutturale di tali «note» costituisce il sistema della sostantività umana,³⁴ che comporta due sub-sistemi parziali, i quali concorrono a costituire l'unità sistematica della sostantività, l'unica a possedere autosufficienza costituzionale: il sub-sistema corporeo e quello psichico. Unico tra i viventi, l'uomo è dunque, sostantività psico-organica, cioè, è corporeità animata non solo a livello operativo ma anzitutto costitutivo. Perciò l'uomo, a rigore, non possiede psiche ed organismo, ma è unità psico-organica,³⁵ i cui momenti parziali si co-determinano, non come attopotenza di un'unità sostanziale ilemorfica, né in modo strumentale o di mero parallelismo, bensì, contro ogni riduzionismo, come momenti radicali strutturalmente in atto ed *ex aequo*, la cui determinazione consiste nell'essere «ciascuno di tutti gli altri».³⁶

Da un'analisi accurata dei sub-sistemi parziali emerge che l'unità sostantiva è costituita da note psichiche e fisico-chimiche, le quali disimpegnano una funzione organizzatrice, configuratrice e somatica, che non va identificata con la funzione materiale ma è, per così dire, materia somatica.³⁷

³³ ZUBIRI, «Genesis de la realidad...», 473.

³⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 35s. Tali temi erano già stati analizzati da X. ZUBIRI, «El hombre, realidad personal», in *Siete ensayos de antropología filosófica*, 55-77. Per l'analisi delle abitudini umane, cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 19-37.

³⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 40-43.

³⁶ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 41-42.

³⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 93-94. L'attenzione per la corporeità, rispetto, ad esempio, ad Ortega e Heidegger, emerge dal saggio suggestivo di X. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo», in *Siete ensayos de antropología filosófica*, 87-101, come sottolinea anche A. DEL CAMPO, «En torno a la filosofía de Zubiri», in *Indice* (1959)120, 4 e 32.

La realtà sostantiva umana è un sistema dotato di unità coerenziale primaria. Formalmente, invece, tale sostantività comporta un'unità processuale di realizzazione dispiegantesi nell'apprensione, sentimento e volizione del reale, a differenza dell'animale, nel quale l'unità processuale si dispiega nella stimolazione, affezione tonica e tendenza.³⁸ Ciò non significa che quanto specifica formalmente l'animale sia giustapposto nell'uomo, bensì al contrario, che l'unità animale è un momento intrinseco e «costitutivo» della realtà umana, grazie all'unità biologica del sentire. In definitiva dal punto di vista delle note, l'uomo è un *animale di realtà*.³⁹

Ma l'animale di realtà possiede, inoltre, una forma e modo affatto peculiari ed irriducibili rispetto all'animalità. Quale forma di realtà, infatti, quella umana è non solo «da sé», ma inoltre è formalmente «sua», ovvero sta in se stessa, è *suità*, che non si identifica con «l'atto, né con una nota o sistema di note, ma è la forma della realtà umana in quanto realtà». ⁴⁰ La *suità* è la radice formale-strutturale della *personeità*, mentre la *personalità* è ciò che diviene, si va forgiando e configurando nel tempo. La *personeità* non è solo una realtà intelligente e libera, né è soggetto dei propri atti, neppure è sussistente, se previamente non è *suità*. Parimenti la *personeità* non è tanto e *in primis* la configurazione dei caratteri, per così dire, psicosociali, ma metafisicamente è la «figura secondo la quale la forma di realtà si va modellando nei propri atti». ⁴¹ In definitiva, la «*personeità* si è, ed è sempre la stessa, la *personalità* si va formando nel corso di tutto il processo psico-organico. Perciò l'uomo è sempre identico anche se non è mai lo stesso». ⁴²

Se dal punto di vista della forma di realtà l'uomo è *animale personale*, per quanto concerne il modo di realtà, l'uomo è *relativamente assoluto* cioè è sciolto rispetto alle cose reali, anche se inesorabilmente sta in e con esse per realizzarsi. L'uomo è «assoluto, perché è suo in confronto ad ogni realtà possibile, però è relativo, poiché tale modo di impiantazione assoluta è di carattere acquisito». ⁴³ Quest'es-

³⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 45.

³⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 46.

⁴⁰ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 48.

⁴¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 49.

⁴² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 50-51. Su tale tema, oltre al saggio di X. ZUBIRI, «El problema del hombre», in *Siete ensayos de antropología filosófica*, 79-87, cf. ID., *Sobre el hombre*, 103-213, che contiene importanti precisazioni ed approfondimenti con suggestive integrazioni delle acquisizioni biologico-positive, dell'antropologia culturale e della stessa antropologia filosofica.

⁴³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 52.

sere relativamente assoluto è l'Io, cioè l'ultimità mondana della sostantività personale.⁴⁴ L'Io, quindi, non è la realtà umana, né è soggetto degli atti umani, ma un modo di essere; lungi dall'essere soggetto è predicato dei propri atti, dal momento che, a rigore, si dovrebbe dire che «questa realtà sono Io». L'Io è l'essere della persona e, poiché assume una certa figura, è personalità. Lungi dal configurarsi come soggetto logico o metafisico, o come posizione (idealismo), l'Io è posto dalla realtà stessa.⁴⁵

Ma in che cosa consiste l'unità dell'essere e della realtà umana? A tal fine è necessario rilevare che la specie non è correlato reale di una definizione – che costituirebbe una classe naturale – ma un momento unificante, non pluralizzante, sicché non si dà una «molteplicità specifica» bensì una «moltiplicazione costituente»⁴⁶ della realtà umana con uno schema di replica genetico grazie all'inserimento in un *phylum* specifico. Una specie rappresenta l'unità filetica degli individui appartenenti ad un determinato *phylum*, il quale presenta i caratteri pluralizzante, fileticamente continuante e della prospezione genetica. In ragione della pluralità, il *phylum* rifluisce sugli individui conferendo ad essi una peculiare individualità; grazie alla continuità genetica, costituisce più Io con relazioni sia sociali (impersonali)⁴⁷ che comunitarie (interpersonali); in virtù della prospezione genetica, il *phylum* produce non solo, ovviamente, la discendenza, ma, in prima approssimazione, la storia, come una *dimensione* della realtà e dell'essere dell'uomo.⁴⁸

La storia, infatti, si configura come trasmissione di forme e modi di stare nella realtà. Mentre la vita si trasmette geneticamente, tali forme e modi di stare nella realtà si consegnano per tradizione che, nei suoi momenti costitutivi, continuante e progrediente, è consegna di realtà. La generazione è il fondamento intrinseco della tradizione, sicché in prima approssimazione la storia può essere definita come una «tradizione tramandata». Formalmente, la storia non è storia evolutiva o naturale; né solo narrazione di vicissitudini, testimonianze documentarie, o trasmissione di senso; neppure concerne i meri fatti, ma gli eventi a partire da progetti; bensì, in ultima analisi, è una forma di stare nella realtà, una forma ricevuta come principio

⁴⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 56.

⁴⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 59.

⁴⁶ Sul concetto di specie, sia a livello metafisico che nei risvolti antropologici, cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 230-250.

⁴⁷ Sulla dimensione sociale dell'uomo, cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 233-243.

⁴⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 64-70.

di possibilità,⁴⁹ ovvero, un'attualizzazione possibilitante che, lungi dal distruggere o creare realtà, pone nell'essere eventi, quali possibili modi optativi reali.⁵⁰ La storia, quale dimensione della realtà umana, non è formalmente «temporale»⁵¹ – si danno, infatti, anche storie con tempi distinti, plurali e indipendenti – ma concerne una «figura» con una precisa «zona del tempo», la quale identifica un'età. Da questo lato, la storia rifluisce sull'io misurandone l'attualità *etanea*, mentre consegna all'individuo un «potere» di *capacità* o *abilità*. L'unità di realtà ed essere, ovvero l'Io è, dunque, ad un tempo, animale diverso, sociale-comunitario ed etaneo: altrettanti aspetti che comportano il momento di realtà.

3. La religazione al potere del reale

La persona si va realizzando nella vita, che non consiste in azioni soltanto – che ne rappresentano tutt'al più l'argomento – rispetto alle quali l'uomo è agente, attore, ed autore. È tuttavia attraverso le azioni che l'uomo si realizza in modo inesorabile ma optativo. Pur dovendo avere necessariamente a che fare «tra» e «con» le cose, l'uomo, in ultima analisi vive e sta nella realtà, di maniera che le cose reali sono veicolo della realtà stessa, che così riveste il carattere della *fondamentalità*.⁵²

Questa è qualcosa di ultimo, possibilitante ed impellente;⁵³ l'unità di tali caratteri denota la fondamentalità del reale che mostra un'ambivalenza, anzi rappresenta addirittura un paradosso: da un lato, infatti, il reale si configura come la radicale «alterità» rispetto a me, dall'altro è ciò che solo permette la mia realizzazione personale. Di qui l'emergere di seri quanto profondi interrogativi e radicali in-

⁴⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 70.

⁵⁰ Non è il luogo per esaminare l'evoluzione zubiriana sul tema della storia quale è espressa, oltre che in alcuni luoghi dell'opera *Sobre la esencia*, anche in X. ZUBIRI, «El acontecer humano», in *Naturaleza, Historia, Dios*, 305-341; e specialmente in X. ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», in *Siete ensayos de antropología filosófica*, 117-175. Sulla filosofia della storia, cf. I. ELLACURÍA, «La historicidad del hombre en Zubiri», in *Estudios de Deusto* 18(1966), 245-286; 523-548. E. Díez DEL CORRAL, «Zubiri y la filosofía de la historia», in *Homenaje a Zubiri*, I, 68-87; e soprattutto D. GRACIA, «La historia como problema metafísico», in *Realitas*, Madrid 1979, III-IV, 79-149.

⁵¹ Sul concetto di tempo, cf. X. ZUBIRI, «El concepto descriptivo del tiempo», in *Realitas*, Madrid 1976, II, 7-47.

⁵² ZUBIRI, «El hombre y Dios», 81.

⁵³ ZUBIRI, «El hombre y Dios», 81-84.

quietudini proprio in ordine a tale fundamentalità, che non è causa,⁵⁴ ma è «dominio», ovvero un carattere reale e fisico di ciò che domina: è un *potere*, cioè una forza, non ovviamente in senso fisico, ma come un «aspetto della rispettività costitutiva della realtà in quanto tale».⁵⁵

In quanto fundamentalità, la realtà esercita, dunque, sulla persona un «potere», ciò che configura il «potere del reale» che si impossessa di me dominandomi. Tale attitudine è agli antipodi del «soggettivismo moderno, per il quale il soggetto legifera sulla realtà. È la realtà, al contrario, ad impossessarsi ed impadronirsi del soggetto. La realtà non pone, allora, una supremazia oggettiva, ma la sua preminenza consiste in un «potere». Non siamo dinanzi ad una posizione gnoseologica, bensì ad una posizione reale, della quale la conoscenza è solo una conseguenza».⁵⁶

Il potere del reale è un appoggio *a tergo* non tanto e soltanto per agire e vivere, ma anzitutto e soprattutto per essere reale. Perciò, non «andiamo» alla realtà in quanto tale, al contrario «veniamo» da essa.

Tale inconcusso e metafisico legame al potere del reale è la *religazione*,⁵⁷ il cui oggetto formale non è la natura, ma la persona, o meglio, la natura personale; inoltre, riguarda tutto il reale anche se solo nell'uomo si attualizza formalmente. «La persona, infatti, non è semplicemente vincolata alle cose o dipende da esse, ma si trova costituita e formalmente religata al potere del reale».⁵⁸ La religazione, quindi, è un fatto inconcusso e rappresenta la radice della stessa

⁵⁴ Per Zubiri, la causalità » la «funzionalità del reale», mentre il «potere» del reato è il dominio del reale (ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 88).

⁵⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 87. Sulla «rispettività del reale», cf. X. ZUBIRI, «Respectividad de lo real», in *Realitas*, III-IV, 13-43.

⁵⁶ Cf. J.M. ARTOLA, «El hombre y Dios», in *La ciencia tomista* 112(1985), 605.

⁵⁷ Su questa celebre teoria della «religazione» (*religación*) – termine che non può essere tradotto nella nostra lingua, perché fuorviante, né con «rilegazione», né con «relegazione» – cf. il fondamentale saggio di X. ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», in *Naturaleza, Historia, Dios*, 361-399. Su quest'originale teoria, nucleo della filosofia della religione zubiriana, cf. R. GUTIÉRREZ SAENZ, «La religación como estructura humana», in *Revista de Filosofía* 2(1969), 247-248; A. BABOLIN, «La filosofía della religione secondo Zubiri», in *Filosofía* 31(1980), 83-88; I. ELLACURÍA, «La religación, actitud radical del hombre», in *Asclepio* 16(1964), 97-155; M.J. VALVERDE, «La religación en el pensamiento de Zubiri», in *Revista de Filosofía de la universidad de Puerto Rico* (1959)6, 59-64; J. DE ANDRÉS FERNÁNDEZ, «Los presupuestos antropológicos-metafísicos de la afirmación de Dios en Zubiri», in *Revista de Filosofía* 25(1966), 125-153; A. GUY, «La théorie de la religion selon Zubiri», in *Bulletin Hispanique* 66(1964), 391-395.

⁵⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 93.

realtà e realizzazione personale; non è obbligazione morale, né sentimento di dipendenza incondizionato,

Nell'obbligazione siamo semplicemente sottomessi a qualcosa che, o ci è imposto estrinsecamente, o ci inclina intrinsecamente, come tendenza costitutiva di ciò che siamo. Nella religazione siamo più che sottomessi, perché ci troviamo vincolati a qualcosa che non è estrinseco, ma che *previamente ci fa essere*. Di qui deriva che nell'obbligazione *andiamo verso* qualcosa che o ci si aggiunge come complemento, o almeno ci perfeziona. Nella religazione, al contrario non «andiamo a», ma «veniamo da». È, se si vuole, un «andare», ma un andare che consiste non in un «compiersi», piuttosto in una sottomissione a ciò da cui veniamo. In tanto «andiamo» in quanto riconosciamo che «siamo venuti». Nella religazione, più che l'obbligo di fare o il rispetto dell'essere (nel senso della dipendenza), c'è l'inchinarsi riconoscente di fronte a ciò che «fa che io ci sia».⁵⁹

La «religazione o religione non è qualcosa che semplicemente si possiede o meno. L'uomo non ha religione, piuttosto, *velis nolis*, consiste in religazione o religione».⁶⁰ Tuttavia è decisivo rilevare che la religazione o religione non si basa su un sentimento, sull'etica o sulla prassi, non è una «proprietà, né una necessità, ma una dimensione formale dell'essere personale umano, è un fondamento per essere».⁶¹

La religazione si configura nei caratteri di esperienza, di manifestazione e di enigmaticità dello stesso potere del reale.⁶² Ora l'enigma emerge dalla constatazione che da un lato il potere del reale è ineludibile per la mia realizzazione, dall'altro nessuna delle cose reali è «la» realtà in quanto tale.⁶³ La «realtà non è “questa” cosa reale, però non ne è al di fuori. Perciò, allorché mi trovo con e in “questa” realtà, sono ad un tempo “nella” realtà».⁶⁴ Siamo, quindi «lanciati fisicamente verso qualcosa di indicibilmente enigmatico. Grazie alla religazione ci troviamo fisicamente lanciati verso la realtà, che si è impossessata del nostro io, non in modo cieco, ma in maniera ostensiva ed esperienziale. Siccome il potere del reale è enigmatico, tale enigma imprime il suo carattere alla realizzazione della

⁵⁹ ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», 372.

⁶⁰ ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», 373.

⁶¹ ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», 374.

⁶² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 93-96.

⁶³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 97.

⁶⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 98.

realtà personale: è la problematicità della fundamentalità». ⁶⁵ Questa può essere colta attraverso:

- *l'inquietudine*, non solo nel senso della celebre frase agostiniana alla ricerca della felicità in senso antropologico-psicologico, ma nel significato metafisico: si tratta, infatti, di quell'inquietudine scaturita precisamente dall'enigmaticità del potere del reale; anche se può essere vissuta come angoscia e preoccupazione, tuttavia la forma radicale concerne proprio l'occupazione nella realizzazione autenticamente personale;⁶⁶
- *la voce della coscienza*, che non è assimilabile all'imperativo categorico kantiano, né è un momento psicologico, bensì metafisico, in quanto scaturisce dal profondo della mia realtà configurandosi come una voce, inappellabile ed inconcussa, della realtà stessa che, grazie all'intelligenza senziente, assume l'aspetto di una notizia. Da questo lato, l'uomo è la «voce della realtà. La voce della coscienza non è se non il clamore della realtà, cammino dell'assoluto»;⁶⁷
- *la volizione senziente*, grazie alla quale è possibile distinguere tra realtà-oggetto e realtà-fondamento,⁶⁸ dal momento che solo quest'ultimo è prescelto nell'opzione fondamentale per la realizzazione personale. La volizione senziente, infatti, è volontà di realtà, che non equivale alla nietzschiana *Wille zur Wahrheit*, ma è una volontà di verità che, essendo attualizzata nell'intelligenza senziente perviene alla verità reale».⁶⁹

La volontà di verità reale comporta la ricerca dell'articolazione delle cose reali «nella» realtà per optare per una forma di realtà, dal momento che è ineludibile apprendere, mediante l'intelligenza senziente, come si articola in ogni cosa reale la «sua» realtà con «la» realtà. Tale ricerca fondamentale e fondante la mia realtà personale «in e verso» la realtà-fondamento può essere bergsonianamente definita «esperienza metafisica» cioè un'«esperienza di ricerca del fondamento, della fundamentalità del potere del reale; un'esperienza che, con maggior precisione, chiamerei *esperienza teologale*»,⁷⁰ affatto distinta dall'esperienza teologica.

⁶⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 99.

⁶⁶ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 100-101.

⁶⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 104.

⁶⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 105.

⁶⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 106. Non rientra negli scopi della presente indagine esporre la celebre teoria dell'intelligenza senziente, espressa nella trilogia degli anni 1980-83, nucleo dell'epistemologia e della stessa antropologia e metafisica zubiriana.

⁷⁰ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 108.

4. Rapporti tra antropologia e teologia

Se per realizzarsi come persona l'uomo non può eludere l'esperienza teologale,⁷¹ allora la problematicità della realtà fondamento è formalmente il problema di Dio. A tale tema, anteriormente all'opera postuma, il filosofo spagnolo aveva dedicato importanti riflessioni nell'intento di analizzare, attraverso la via della religazione, lo schema concettuale e il contesto interpretativo adeguato in cui il problema di Dio possa essere intelligibile per l'uomo moderno che, a differenza della *Weltanschauung* medievale ha messo in discussione precisamente la possibilità stessa di uno spazio di apertura alla trascendenza. Zubiri mostra così acuta consapevolezza che la questione relativa all'intelligibilità di Dio è preliminare ad ogni dimostrazione della sua esistenza almeno per il mondo contemporaneo. Il vincolo religante svela così la radice della fundamentalità dell'esistenza, in quanto evidenzia che c'è ciò che «religa»: la deità, che ci si mostra come «semplice correlato della religazione: nella religazione siamo "fondati" e la deità è il "fondante" in quanto tale».⁷² Con la scoperta della deità siamo, tuttavia, al primo stadio del cammino intellettuale verso Dio, anche se gli altri momenti – la realtà divina e Dio – si fondano necessariamente l'uno sull'altro. Tale cammino, pur coinvolgendo l'integrale persona umana, dev'essere di natura rigorosamente intellettuale, pertanto, non di indole psicologica, etica o sociologica.

Nell'approfondire tale giustificazione intellettuale, Zubiri sottolinea come la speculazione non sia la via primaria di accesso a Dio, come è confermato dal privilegiamento della via della religazione;⁷³ parimenti, la stessa apertura alla deità – che non è dimostrativa, ma ostensiva – si presenta come un «enigma» che spinge a procedere oltre. Tale secondo passo, più strettamente dimostrativo, porta alla

⁷¹ Su questa «esperienza teologale», cf. G. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El hombre y Dios en Zubiri*, Salamanca 1981, il quale fraintende in più punti l'attitudine zubiriana come ha mostrato A. PINTOR-RAMOS, in una recensione in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10(1983), 349-350. M.L. ROVALETTI, *La dimensión teológica del hombre*, Buenos Aires 1979, piuttosto superficiale quando non erroneo in aspetti decisivi. E. GREGORIO, «Il problema di Dio in Zubiri», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 68 (1976), 269-305. Per un'analisi del problema di Dio alla luce della filosofia della religione e in riferimento ai compiti della teologia fondamentale, cf. A. SAVIGNANO, «La dimensione teologale dell'uomo e la teologia fondamentale secondo Zubiri», in *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Perugia 1986, 339-373.

⁷² ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», 375.

⁷³ ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios», in *Naturaleza, Historia, Dios*, 357.

realtà divina, che è causa formale trascendente ed assoluta, distinta rigorosamente dal mondo. La scoperta della realtà divina spinge ad indagare su «chi» sia tale causa: è Dio in quanto persona intelligente, volente, libera e pura donazione per amore: altrettanti caratteri distintivi di un rigoroso teismo.⁷⁴

Finora, il problema di Dio è stato analizzato *quoad nos* e, per così dire, *a parte objecti*, per cui sembra ineludibile un suo approccio *a parte subjecti*. Da questo lato, il cammino reale intellettivo parte dalla religazione al potere del reale «verso» il suo intrinseco fondamento; tale incontro si verifica e realizza in tutto l'ambito del potere del reale, perché le cose senza essere Dio (panteismo), né sua emanazione, sono tuttavia reali solo in Dio: sono, cioè, Dio *ad extra*, grazie alla *creatio ex nihilo*. Dio, infatti, non è trascendente *alle cose*, ma *nelle cose*.⁷⁵ Impossessandosi del potere del reale nelle forme liberamente scelte, l'uomo compie l'esperienza fondamentale che Dio è trascendente nelle cose e che la persona umana è in qualche modo Dio: è Dio umanamente, cioè, quale realtà relativamente assoluta, è formalmente e costitutivamente esperienza della realtà assolutamente assoluta. Pur rimanendo, ovviamente, abissale la differenza tra le due realtà, tuttavia l'uomo, nell'esperienza fondamentale, include Dio fino a conformarvisi.⁷⁶ Tale forma di impossessamento, oltre ad essere un'intellezione veritiera, costituisce una realizzazione sperimentale della propria realtà umana in Dio.⁷⁷

Queste originali prospettive necessitavano di approfondimenti e precisazioni onde eliminare perplessità ed equivoci in ordine soprattutto ai rapporti tra antropologia e teologia; al decisivo tema dell'ateismo; al chiarimento dello stesso cammino reale verso Dio: altrettante questioni che il libro postumo su *El hombre y Dios* contribuisce a chiarire se non a dirimere.⁷⁸

E in quest'originale trattato di filosofia della religione, il pensatore spagnolo distingue con rigore la «giustificazione» della realtà di Dio dalle prove della sua esistenza – quella non è se non l'estensione

⁷⁴ ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios», 358-360.

⁷⁵ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», ristampato a conclusione di *El hombre y Dios*, 376-377.

⁷⁶ Sul ruolo della causalità formale sia nei risvolti filosofici che teologici, cf. A. SICLARI, «Idee e schemi filosofici fondamentali in "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina"», in *Xavier Zubiri*, 219-253.

⁷⁷ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 377-378.

⁷⁸ Sul diverso stato redazionale delle tre parti dell'opera postuma, cf. l'introduzione di I. Ellacuría a *El hombre y Dios*, I-X.

del potere del reale e del suo fondamento; le prove, invece, intendono dar forma rigorosa al processo intellettuale, che non si basa su idee, ma su un fatto reale, la volontà di fundamentalità; ed inoltre affronta il problema dell'«accesso» dell'uomo a Dio, a riprova della distanza da ogni attitudine pragmatica ed anche «realista», sia in senso ingenuo che critico. In opposizione ad ogni riduzionismo antropologico, ad ogni appello al ruolo preminente della volontà o del dinamismo intellettuale, il problema di Dio non concerne un al di là o alcunché al di fuori del mondo bensì tocca il fondamento ultimo, possibilante ed impellente delle cose e della persona umana «nella» realtà.⁷⁹ Dio, infatti, costituisce la soluzione all'enigma del fondamento del potere del reale attraverso la «esplanazione intellettuale del cammino effettivo della religazione»,⁸⁰ come emerge anche dalle valutazioni delle prove classiche e moderne relative all'esistenza di Dio. Ora, Zubiri giudica insufficienti sia l'approccio antropologico sia quellò cosmologico, perché se questo non perviene ad un Dio possibilante ed impellente, quello non giunge a Dio come ultimità del reale.⁸¹ Solo la via della religazione, è in grado di cogliere Dio realmente, anche perché coinvolge la via antropologica e quella cosmologica per eminenza,⁸² dal momento che la inconcussa religazione è la «struttura rispettiva del reale», e, pertanto, è qualcosa di eminentemente umano e cosmico ad un tempo.⁸³ Non è il luogo per esporre l'originale attitudine zubiriana tesa a dimostrare come Dio sia realtà ultima, possibilante ed impellente, e, soprattutto, assolutamente assoluta. Dio, in riferimento alla mia vita non è, inoltre, realtà-oggetto, ma realtà-fondamento. Pertanto, la mia «relazione con Lui non è una considerazione teoretica, ma un'«intimità» vitale. Solo il fondamento è termine della religazione».⁸⁴ La realtà-fondamento non è «colui a cui l'uomo si dirige come altro mondo e altra vita, ma è proprio colui che costituisce questo mondo e questa vita»,⁸⁵ pertanto, non è il «totalmente altro», ma precisamente colui che dona la realtà stessa; neppure è, per così dire, un Dio-tappabuchi (Bonheffer), perché la sua funzione abbraccia la pienezza della

⁷⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 111-112.

⁸⁰ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 134.

⁸¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 127.

⁸² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 128.

⁸³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 130.

⁸⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 159.

⁸⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 160.

vita. Dio, però, non è primariamente un ausilio per l'azione, ma un fondamento per essere come autore, attore ad agente, sicché Egli è il fondamento della mia libertà, del tracciato della mia vita e dell'esecuzione dei miei atti.⁸⁶

Tutto ciò non annulla la radicale distinzione tra l'uomo e Dio, perché siamo dinanzi ad una tensione teologale, grazie alla quale, siccome «l'uomo non è Dio, è Dio a far sì che non sia Dio, e che tale "non essere Dio" sia un modo di essere "in" Dio».⁸⁷ L'uomo ha qualcosa di divino, nel senso appunto che tende costitutivamente alla realtà assolutamente assoluta, anche se ciò non comporta una limitazione della sua libertà, anzi la eleva alla massima potenza ed efficacia. Dio, infatti, non è da questo lato «mera *natura me naturans*, ma *Realitas me reificans*. Perché fare il mio Io significa costituire la mia realtà sulla figura del mio essere, cioè fare che la mia realtà sia *realitas in essendo*».⁸⁸ In definitiva, la «struttura funzionale di Dio nella vita è: fondamento (e non oggetto), lo è nella sua pienezza (e non solo nell'intelligenza), e lo è in forma di tensione dinamica (e non di giustapposizione)».⁸⁹

Ma non tutti riconoscono tale funzione di Dio – che, a differenza dell'uomo, non è persona perché vive, bensì è vivente in quanto è persona⁹⁰ – come avviene nell'opzione atea. Non che in tale situazione l'uomo sopporti malvolentieri di non essere Dio, ma è che insorge in lui una radicale mancanza di tensione, come dire, quasi una *fatica dell'assoluto*, una specie di «fatica teologale», per cui si disimpegna dal prendere continuamente posizione, con la conseguente riduzione di Dio a mero oggetto tra tanti e, pertanto, indifferente all'uomo.⁹¹

Rispetto alle cose reali Dio è realtà fondamentale – che è consecutiva alla realtà assolutamente assoluta – indipendente dal mondo; la fundamentalità di Dio è la *ratio cognoscendi*, non la *ratio essendi*.⁹² Quale *realitas fundamentalis* autodonante, lungi dall'essere animisticamente uno spirito soggiacente alle cose, o dal configurarsi come causa efficiente, Dio è causa formale intrinseca alle cose; ciò non annulla ogni distinzione, ma nega solo ogni separazione fisica e me-

⁸⁶ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 161.

⁸⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 161.

⁸⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 162.

⁸⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 163.

⁹⁰ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 169.

⁹¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 164.

⁹² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 173.

tafisica: si tratta della trascendenza di Dio *nella* realtà.⁹³ Immergersi nelle cose equivale, pertanto, a trascenderle dall'interno per stare «in» Dio o, all'inverso, andare a Dio significa penetrare vieppiù nelle cose stesse. Di qui la critica agli opposti estremi del panteismo – rispetto al quale si deve rilevare che Dio fa solo sì che le cose siano realtà distinte da Lui, ovvero le fonda donando ad esse alterità – e delle varie forme di agnosticismo, nei confronti delle quali si deve ribadire che Dio non è lontano, esterno ed estraneo alle cose, bensì le include formalmente. In definitiva, la «trascendenza di Dio non è né identità, né lontananza, ma trascendenza nelle cose».⁹⁴ Tale presenza di Dio nelle cose e nel mondo fa sì che egli sia *Realitas fontanalis*, il cui corrispettivo è la tensione teologale.⁹⁵

Per cancellare ogni dubbio e perplessità in ordine alle insinuazioni di attitudine soggettivistica, Zubiri osserva che è ineludibile analizzare il tema dell'*accesso* dell'uomo a Dio. Tale «accesso» – che non è «incontro», bensì «rimando» – è distinto dall'accessibilità che, *a parte Dei*, concerne tutte le cose, nelle quali Dio è presente per trascendenza interpersonale, ciò che non solo esclude ogni antropomorfismo, ma è alla base di ogni prospettiva autenticamente dialogica.⁹⁶ Le forme ostensive di tale relazione interpersonale non si notificano tanto alla vista, quanto all'udito e, soprattutto, al tatto: se, infatti, le cose, rimandano a Dio, più che lasciarsi vedere, la realtà assolutamente assoluta si fa sentire e si manifesta come presenza in scandaglio.⁹⁷ Ma l'accessibilità di Dio perviene al culmine nella *verità reale*, che è donazione di realtà e fonte di verità per la mia realizzazione personale.

L'accesso di Dio, *a parte hominis*, configura, grazie all'accessibilità di Dio, già un accesso incoativo nella forma di pre-tensione, ciò che costituisce l'essenza teologale della religazione.⁹⁸ Dal punto di vista rigorosamente formale, l'accesso dell'uomo è un consegnarsi ed affidarsi a Lui non in modo passivo, ma attivamente quale risposta al dono divino. L'affidarsi a Dio ingenera nell'uomo rispetto e devozione, supplica e rifugio, fino all'attuazione di uno stato di comunione, in definitiva di autentica causalità interpersonale, che è alla base della dimensione teologale dell'uomo.⁹⁹ La fede, che è l'affi-

⁹³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 174.

⁹⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 176.

⁹⁵ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 177.

⁹⁶ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 183-190.

⁹⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 190.

⁹⁸ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 195-196.

⁹⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 201-204. La causalità personale non è riconducibile

darsi dell'uomo a Dio, è *credere in Deum*, in quanto coinvolge dinamicamente l'integrale persona umana. Essa è così un «affidamento o adesione personale, certa ed opzionale ad una realtà personale in quanto verità. In ultima analisi, la fede consiste semplicemente nel far nostra l'attrazione con cui la verità personale di Dio ci attrae a Lui». ¹⁰⁰

Il rapporto tra l'uomo e Dio non è astratto, ma concreto, reale e vitale, sicché l'uomo è formalmente esperienza di Dio, in quanto è fondato in Lui, di maniera che, allorché realizza il proprio essere fa l'esperienza della *realitas fundamentalis*. L'uomo è allora una maniera finita di essere Dio. ¹⁰¹ I modi di tale esperienza concernono la volontà di fundamentalità e il *factum* della libertà, per cui l'uomo è libero non solo «da» e «per», ma «in» Dio. ¹⁰² L'unità di tale esperienza comporta una rigorosa causalità interpersonale, quale funzionalità del reale. ¹⁰³ Ciò non è irrilevante, giacché consente di salvaguardare la distinzione (non la separazione) tra l'uomo e Dio per cui siamo dinanzi ad un'implicazione personale dinamica, ovvero ad una tensione teologale. Tale unità dinamica costituisce l'essenza metafisica dell'unità teologale tra l'uomo e Dio. ¹⁰⁴

Alla luce di quest'impostazione, si può affermare che la religazione – la cui essenza è precisamente la tensione teologale – il cammino intellettuale e l'esperienza di Dio rappresentano la dimensione teologale dell'uomo. Trovano così soluzione quei sospetti e certe insinuazioni in ordine al grave rilievo concernenti i rapporti tra antropologia e teologia, con speciale riferimento a presunte consonanze con quell'impostazione denominata «svolta antropologica», data anche la circostanza che il saggio sul problema teologale dell'uomo (1975) fu inserito in un libro dedicato a K. Rahner. In realtà, sin da quell'epoca Zubiri manteneva ferma la differenza tra l'indagine teologica – che è essenzialmente teocentrica – e la dimensione teologale, perché quest'ultima è solo fondamento del sapere teologico; inoltre, pur essendo una dimensione umana, è proprio quella dimensione secondo la quale l'uomo si trova «fondato sul potere del reale. Il

alla nozione scientifica di causa, ma concerne il momento metafisico (pp. 205-206); di tale causalità interpersonale si danno molti esempi nella sfera morale, nell'amicizia e nella comunione (pp. 207-208).

¹⁰⁰ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 221s.

¹⁰¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 327-328.

¹⁰² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 330.

¹⁰³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 350.

¹⁰⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 355.

che è tutto il contrario dell'antropologia: è una inserzione dell'uomo nella realtà in quanto tale». ¹⁰⁵ L'antropologia, infatti, assume il suo pieno significato nell'ambito della metafisica del reale, in quanto, pur essendo *suita*, l'uomo è ultimamente impiantato nella realtà.

I molteplici modi e dimensioni di tale esperienza umana di Dio a livello individuale, sociale e storico costituiscono la storia delle religioni. La religione, infatti, è la plasmazione della religazione, poiché in definitiva sempre assume i caratteri di una visione di Dio, dell'uomo e del mondo. ¹⁰⁶ Tra le religioni storiche, Zubiri mostra l'eccellenza del cristianesimo, che è la verità formale e radicale di tutte le religioni, poiché è la suprema esperienza teologale, dal momento che non esiste più elevata forma di essere umanamente Dio della *deiformità*. ¹⁰⁷ Il cristianesimo è, pertanto, la forma radicale delle varie forme religiose, in quanto comporta una «trascendenza non solo storica, ma teologale». ¹⁰⁸

Il problema di Dio comporta, dunque, una rivoluzione degli ordinari schemi concettuali non solo sul piano antropologico-epistemologico, ma soprattutto a livello metafisico-teologico. Di qui i compiti nuovi della stessa teologia fondamentale, che non dovrebbe più affrontare un'indagine sui così detti *preambula fidei*, bensì concentrarsi sul tema dell'intelligibilità e significato del problema di Dio anche in considerazione dell'odierna rimessa in auge della stessa teologia filosofica, ¹⁰⁹ che non si limita ormai ad un «discorso onto-teologico sull'Essere supremo, che Hegel denunciava già come *caput mortuum*». ¹¹⁰ Alla luce di questa prospettiva il contributo zubiriano ai rapporti tra antropologia e teologia, pur essendo delimitato e circoscritto, tuttavia forse non è privo di significato, soprattutto se si considera l'audace intento di additare, al di là di ogni riduzionismo, nella dimensione teologale dell'uomo, quel livello previo di senso ineludibile per l'uomo contemporaneo, e di istituire così un nesso, uno spazio di continuità con l'indagine teologica.

¹⁰⁵ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 352.

¹⁰⁶ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 380. Non è qui il luogo per analizzare l'originale prospettiva sulla filosofia della religione di X. ZUBIRI, «Note sur la philosophie de la religion», in *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris* (1937), 334-341. Su tale tema, cf. M. MICHELETTI, «La "struttura" del problema di Dio. Criteri di intelligibilità e problema della verità nella filosofia della religione di Zubiri», in *Xavier Zubiri*, 97-116. A. SAVIGNANO, «In Memoriam. Xavier Zubiri. Una filosofia della religione», in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 76(1984), 409-426.

¹⁰⁷ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 381-382.

¹⁰⁸ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 381-382.

¹⁰⁹ ZUBIRI, «El problema teologal del hombre», 383.

¹¹⁰ Cf. J. GREISC, «Actualité ou inactualité de la théologie naturelle?», in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 67(1983), 443.

IV

L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA E IL SUO DIVENIRE IL PUNTO DI VISTA CATTOLICO

GIANNI COLZANI

Non si può non apprezzare la volontà di chiamare attorno a un tavolo specialisti di discipline diverse per dibattere i rapporti fra antropologia culturale e antropologia teologica. Credo, però, che l'iniziativa abbia, più che altro, il pregio di precorrere i tempi e che ognuno abbia misurato e misuri, in un confronto serrato come questo, la distanza che separa il suo punto di vista da quello degli altri. L'antropologia teologica non fa eccezione: ha le sue categorie, il suo linguaggio, il suo universo culturale. Naturalmente è possibile ritrovare molte connessioni e molti interessi comuni: la configurazione del rapporto religioso dell'uomo con Dio, arricchito da tutta la tematica della simbologia e della ritualità, il problema antropologico della salvezza, la riflessione sulla cultura e sui suoi rapporti con la società, sono solo le punte principali di questa comune ricerca.

Credo però, che le distanze e la fatica per una reale interdisciplinarietà rimangano tuttora grandi. Probabilmente ci si dovrà accontentare di un lavoro previo, un lavoro a cui anche l'antropologia teologica può dare il suo contributo. Se si vuole rimanere nel cuore di questa disciplina, senza inseguire tesi marginali come la teologia delle religioni non-cristiane o il rapporto fra la rivelazione e l'ispirazione da una parte ed i libri sacri delle altre religioni dall'altra, si deve dire che l'interlocutore privilegiato dell'antropologia teologica è stato il mondo culturale europeo; proprio nel dibattito con questo interlocutore e nella riflessione sulla sua metodologia, essa è giunta a legittimare una posizione di principio che coglie in ogni cultura un possibile partner per elaborare, in dipendenza dal Vangelo, un discorso teologico sull'uomo. Una posizione di principio non è ancora una realtà di fatto e, a tutt'oggi, mancano concrete esecuzioni di queste linee di tendenza: forse, in un futuro non lontano, le nascenti teologie africane, indiane o latino-americane, ci offriranno dei precisi contributi in questa direzione. Per ora non si può che indicare la

legittima attesa di fronte ad un lavoro da fare e tornare all'unico punto solido a nostra disposizione, cioè al complesso rapporto fra l'antropologia teologica e la cultura europea, una cultura pluralista e ampiamente segnata dalla secolarizzazione.

Proprio questa determinata inquadratura fa sorgere immediatamente un problema, quello cioè di una diffidenza, se non addirittura di un'avversione, da parte della cultura occidentale nei confronti della pretesa cristiana di possedere e di comunicare la verità universale sulla persona umana. Questa diffidenza invita a chiedersi se sia legittimo spingersi più in là della registrazione della distanza, se sia legittimo iniziare un dialogo che si sa destinato all'insuccesso.

1. La legittimazione e la necessità di un dialogo culturale

Questa diffidenza ha radici lontane: ha le sue origini in quella crisi dell'umanesimo cristiano e della sua funzione di unità della coscienza europea che ha segnato la fine di una *societas christiana*. A partire da allora, la concezione cristiana della persona si è configurata come una interpretazione fra le altre, come una scelta fra le molte possibili, nel quadro di una più generale problematica umana. La contestazione e l'abbandono del dato cristiano come principio interpretativo dell'umano ha portato, infatti, a cercare ed a indicare fuori della fede i valori ed i criteri in forza dei quali le persone possono incontrarsi, comunicare, progettare.

Questa difficoltà non è ovviabile troppo alla svelta cercando di riottenere una qualche legittimazione sociale del ruolo della fede cristiana dall'esterno; è avvenuto così quando i credenti hanno cercato di riappropriarsi di una funzione universale vuoi qualificandosi come portatori di una criticità radicale di fronte ai progetti antropologici elaborati dalla cultura, vuoi collocandosi nel solco di quei medesimi progetti per riaffermare, attraverso essi, il proprio contributo allo sforzo di tutti e la propria originalità. Questa difficoltà va, invece, coerentemente pensata, affrontata e orientata a soluzione.

Lo sfondo di questa tensione fra l'originalità del pensiero cristiano ed il costituirsi autonomo dell'antropologia sembra essere il fatto che, mentre per la fede il criterio interpretativo dell'umano è Gesù di Nazareth, colto nella sua singolarità, per la cultura è la ragione; la fede vede nel Gesù storico l'evento assoluto in grado di svelare il senso di tutto il reale, mentre la cultura intende andare oltre questa tipicità cristologica, per ricuperare le condizioni epistemologiche

universali attraverso cui ogni uomo accede alla verità, condizioni che peraltro esistono solo nella loro determinazione storica. Lo sfondo della tensione, insomma, sembra essere un'estraneità della rivelazione e della fede all'autocomprensione dell'uomo propria della cultura europea moderna e, più in generale, alla stessa struttura originaria dell'uomo. Questa aporia è superabile solo là dove la fede è declinata nel suo valore antropologico ed è vista come un'attuazione eccedente di quella ricerca di senso e di quella apertura alla verità che appartengono alla struttura originaria di ogni persona e sono il fondamento di tutti i processi storici.

Senza impegnarci in questo compito, rimandabile alle trattazioni apposite, ci accontentiamo di annotare come suo frutto la legittimazione del dialogo fra antropologia teologica e processi culturali: il dialogo rimane storicamente difficile ma non è un dialogo fra sordi, un dialogo destinato all'insuccesso per le sue stesse premesse. La teologia non ha bisogno di depotenziare il proprio orientamento cristologico per giustificare un interesse e un'attenzione ai processi culturali; al contrario è proprio la cristologia ad esigere un impegno in questa direzione. In Cristo, infatti, l'evento di salvezza assume una decisiva configurazione storica: inserito nella storia, assume le mediazioni proprie della storia, così da ritrasciversi in esse, sia pure senza esaurirsi in esse. Da questo punto di vista l'antropologia teologica riceve dal dato culturale due tipi di sollecitazioni: da una parte vi è l'impegno per assumere tutta la ricchezza culturale odierna come realtà da valorizzare, come possibilità offerta alla teologia nel suo approccio alla realtà umana, dall'altra vi è lo sforzo per mantenere tutta la curva culturale all'interno dei caratteri propri della teologia, all'interno della specificità dell'antropologia teologica.

Nasce così una circolarità fra fede cristiana, coscientemente elaborata in sapere teologico, e dato culturale, dove la teologia può restare se stessa solo se ha il coraggio di non estraniarsi dalla cultura del proprio tempo, solo se ha il coraggio di determinarsi criticamente per via storica.

2. L'antropologia teologica: dati e problemi

Il termine «antropologia teologica» è del tutto recente e risponde alla volontà dell'odierna scienza teologica di riorganizzare il discorso teologico sull'uomo, ereditato dalla teologia manualistica, dove era suddiviso in vari trattati, entro uno schema unitario e logi-

co. Un simile sforzo, se ridotto al passaggio da una pluralità di trattazioni ad una trattazione unica, può sembrare del tutto marginale e discutibile; se diventa decisivo, è solo perché l'unità organica della trattazione non nasce da un'imposizione esteriore ma dalla presa di coscienza dei principi istitutivi della sintesi antropologica cristiana. Perciò l'«antropologia teologica» porta al cuore dei nostri problemi.

Il fatto che questa unità contenutistica si instauri come superamento della teologia manualistica obbliga a formalizzare il superamento stesso, per evitare che il superamento sia solo preteso e che l'arricchimento di contenuti sia mantenuto entro le medesime linee di disorganicità del discorso precedente. La mancata precisazione di questi passaggi ha fatto sì che sotto il termine «antropologia teologica» si nasconda praticamente di tutto: l'antropologia teologica sembra oggi un territorio vuoto, dove qualunque competente, di qualunque disciplina, può piantare la sua bandiera di conquista. In pratica un'antropologia teologica non esiste ed è da fare. Un simile giudizio può sembrare drastico – e lo è – ma non ingiustificato: una scorsa veloce ai lavori di B. Mondin, I. Sanna, L. Ladaria, G. Gozzelino, O.H. Pesch, G. Greshake, J.L. Segundo, J. Comblin, D. Mongillo, M. Neusch mostrerebbe facilmente la profonda diversità di pensiero e di impostazione. Il rischio è quello di ondeggiare fra una riproposizione aggiornata delle tesi tradizionali e un rassegnato assommare argomenti di attualità proposti come monografie slegate fra di loro. Per questo l'affermazione dell'unità dell'antropologia teologica non va semplicemente postulata come ovvia, ma metodologicamente e contenutisticamente affermata e realizzata.

Dato che l'affermazione dell'unità della teologia antropologica avviene superando la trattazione manualistica, avviene nel quadro di un preciso dibattito teologico, è giocoforza partire da lì. Lo sfondo della teologia manualistica si radica nei processi dell'umanesimo rinascimentale e consiste nella incapacità di pensare l'uomo in ordine all'alleanza: la disgregazione della *societas christiana* produce una dissociazione fra essere uomini e essere cristiani che, accolta, finisce per originare un discorso di fede a lato del modo nuovo di essere uomini che va nascendo. Solo l'atto di fede permette di passare dal mondo dell'uomo a quello proprio di Dio. Di fronte ai temi dell'umanesimo e della libertà, della ricerca scientifica e del significato della storia, la fede assume una struttura controversistica ed apologetica: la divisione fra il *De Deo creatore* e il *De Gratia*, fra il discorso naturale sull'uomo e quello soprannaturale, ha qui la sua origine. Questa incapacità di pensare l'uomo in ordine all'alleanza è la fine

del cristocentrismo e, con la fine del cristocentrismo, è l'abbandono del modello medioevale di una intelligenza credente impegnata a contemplare unitariamente il dato della rivelazione ed a ritrovarne le *rationes* interiori: nasce una giustapposizione di fede e di ragione.

Nasce un estrinsecismo fra fede e ragione che finisce per presentare la ragione come il contrario della fede e questa come un non-sapere nel quadro di una visione autoritaria e impositiva della fede che ha al suo vertice l'autorità di Dio che si rivela. In questo contesto la tematica antropologica della manualistica si isola da ogni rapporto con i processi culturali, mantenendosi in una prospettiva apologetica: l'isolamento culturale è il prezzo per una immunità ripetitiva di se stessa e aggressiva verso il mondo circostante.

Su questo sfondo il superamento della teologia manualistica ed il recupero dell'unità organica dell'antropologia teologica può avvenire soltanto nel quadro di un cristocentrismo coerentemente declinato: lungi dal ridursi ad una nominalistica benedizione di ogni dato, il cristocentrismo esige di pensare rigorosamente il rapporto fra la singolarità di Gesù Cristo e l'universale umano. Gesù di Nazareth va colto nella sua differenza e nel suo compimento dell'umano, come realizzazione parziale e datata dell'umano e come attuazione libera ed eccedente di tutte le sue possibilità, come fatto storico e come universale concreto. Perciò l'antropologia teologica trova la sua unità là dove riesce a mostrare in Cristo la realizzazione definitiva dell'uomo e, nell'uomo, un essere spirituale strutturalmente aperto all'assoluto. Solo là dove l'uomo è pensato come aperto all'incontro con Dio, la concreta realizzazione di questo incontro in Cristo compie la struttura umana mentre la oltrepassa, la porta a pienezza mentre la eccede.

In questa prospettiva si supera anche la giustapposizione tra fede e ragione, nel senso che l'apertura all'assoluto e la possibilità di incontro con Dio nella fede appartengono alla struttura originaria della persona, appartengono cioè a quella verità alla cui ricerca la ragione si pone. La fede così non sopraggiunge da fuori come un elemento aggiuntivo dello spirito umano, come un oggetto in più del nostro scibile ma si intreccia profondamente con l'umana ricerca di verità e con lo sforzo umano di autodeterminazione. Pensata come struttura aperta che, nella ricerca della verità, persegue il significato e il valore del reale in ordine al compimento della persona ed al senso ultimo delle cose, la ragione non trova nella fede il suo limite ma la possibilità di accedere in modo anticipato e gratuito a quel fondamento ultimo a cui tende con tutta se stessa. Proprio perché la fede

accoglie ed orienta le determinazioni fondamentali dello spirito umano, si può ritenere che la scelta cristocentrica e la razionalità teologica che la ispira non consegnino ingenuamente l'antropologia teologica nelle mani dei processi culturali ma le offrano un criterio di valutazione e di discernimento a cui attenersi. L'antropologia teologica deve quindi costituirsi attorno alla sua formalità teologica, il cristocentrismo.

3. L'antropologia teologica di fronte ai processi culturali del nostro tempo

Come abbiamo ricordato, il discorso sull'uomo della teologia manualistica rimase avulso dai processi storici e culturali, determinando un isolamento dell'antropologia teologica proprio mentre il discorso filosofico sull'uomo e l'antropologia culturale andavano costituendosi. Più grave ancora è annotare che questo isolamento non è servito a salvaguardare la tipicità cristiana del discorso teologico ma si è prestato ad avallare visioni, di ascendenza greca, dove l'uomo, separato da Cristo, è ontologicamente visto come natura e letto nel rapporto di anima e corpo.

È naturale perciò che, dal versante dei processi culturali, venisse alla teologia una serie di critiche e di interpellanze. Da una parte ci imbattiamo nella svolta verso la soggettività, quella svolta che, esaltando la ragione come criterio assoluto ed unico di ogni affermazione, colloca nella coscienza, nel *cogito*, il luogo della reale comprensione dell'uomo. Nasce una egemonia del soggetto razionale dove la ragione, autofondantesi, si spinge fino a considerare ogni realtà come un momento della sua manifestazione e fino a sottoporre Dio a se stessa, obiettivandolo o negandolo. In questo modo il discorso sull'uomo si rinchiude in un quadro decisamente antropocentrico che non ha più nulla da spartire con la teologia.

Dall'altra parte le scienze umane presentano una nuova immagine dell'uomo legata a un diverso senso critico e a nuovi modelli metodologici. Grosso modo la radice della contestazione che questa area culturale muove alla teologia sta nella scientificità: il concetto di scienza appare il punto di tensione fra l'operato della fede e quello della ragione, specie là dove l'osservazione analitica e la verificabilità empirica sono portate avanti fino al punto da pretendere un'interpretazione esaustiva della persona. L'uomo cioè si ritrova tutto e solamente in queste scienze. La protesta contro il carattere

astratto e dispersivo di queste scienze porterà, già all'interno della cultura laica, a sottolineare e a ribadire l'originalità delle scienze dello spirito, dei fatti della cultura, del mondo della vita.

Intese in modo rigoroso, queste tesi risultano alternative alla fede e, di conseguenza, non incideranno gran che in teologia; tuttavia il loro influsso condurrà alla svolta antropologica della teologia, quella svolta cioè in cui la teologia abbandonerà una prospettiva polemica per iniziare una fase di dialogo e di relativa valorizzazione del pensiero moderno. In questo senso la svolta antropologica investe un momento anteriore alla costituzione del trattato di antropologia teologica: investe il dibattito sulla corretta applicazione dello statuto epistemologico della teologia come conseguenza dell'avvento dell'uomo in veste di protagonista del sapere. Il dibattito troverà forse il suo autore più significativo in K. Rahner: il suo progetto, teso ad illuminare la profonda corrispondenza fra conoscenza di sé e accoglienza della salvezza, si servirà del metodo trascendentale e provocherà consensi e dissensi che qui non è il caso di recensire.

La svolta antropologica, però, non si esaurirà solo in un problema di metodo teologico ma finirà per investire anche l'impostazione e i contenuti del trattato di antropologia teologica: una visione dialettica del rapporto tra fede e cultura finirà, di fatto, per consegnare alla teologia antropologica un blocco di discorsi, di materiali, che non potranno più essere saltati.

In uno studio su *Etudes*, Danielou si proverà ad indicare nella libertà il dato di fondo di una novità contenutistica, ormai decisiva per ogni discorso sull'uomo. Certo la libertà, normalmente trattata nell'ambito della teologia morale sulla base delle condizioni per un atto eticamente valutabile, ha bisogno di essere profondamente ripensata: là però dove la libertà è l'erede della tradizione cristiana circa la spiritualità dell'uomo, circa l'anima, essa è accoglibile in antropologia teologica solo se messa in rapporto con la libertà di Dio quale suo fondamento e con la libertà di Cristo quale suo modello. Insieme alla libertà, un gran numero di tematiche bussano ormai alle porte dell'antropologia; più che enumerarle, ci accontentiamo qui di riassumerle attorno a tre istanze, a tre dimensioni di fondo: l'istanza della storicità, della esistenzialità e della operatività.

La storicità non indica il semplice divenire quanto la sua qualificazione umana: lasciandosi alle spalle un uomo immobile e statico, essa richiama l'impegno di una libertà che riannoda il senso del tempo con le proprie scelte. La storicità ha al centro un agire libero che, mentre coglie le possibilità del presente, progetta se stesso e si apre

a quella storia che è l'ambito del suo cammino. L'esistenzialità, poi, rimanda a quella singolare forma di esistenza propria dell'uomo, per cui questi non solo non si dissolve nello scorrere del tempo ma, anzi, nel tempo esprime la sua tensione ed il suo orientamento teleologico: nasce così una concretezza non determinabile alla luce dell'esistenza ma qualificabile alla luce dell'esistenza, un'esistenza contrassegnata dai valori e dall'amore. L'operatività, infine, rimanda ad una intenzionalità che opera nel mondo da lei vissuto: non richiama l'operosità meccanica della macchina ma un'operosità a misura d'uomo, a misura di un uomo riconosciuto nella sua dignità. Nasce così una operatività che, nel rapporto con il mondo, esprime la fecondità di una ricerca della verità che si trasforma in compito, in impegno. Qui l'autocostituzione della persona e la sua emancipazione appaiono profondamente collegate.

L'accoglienza di queste istanze non porta ad un annientamento o ad un impoverimento del carattere cristiano dell'antropologia teologica; al contrario, proprio il fondamento cristologico dell'antropologia teologica, dato il suo carattere di compimento di tutto il reale, esige di aprire il rapporto tra fede cristiana e dato culturale in un quadro di circolarità ermeneutica. Qui l'antropologia teologica appare il risultato di un'autocomprensione storica della persona, posta in rapporto con l'umanità singolare di Gesù quale centro e criterio di riferimento di ogni discorso sull'uomo.

4. Antropologia teologica e antropologia culturale: prospettive e sintesi

L'antropologia teologica ha, come suo impegno primario, quello di assumere il concreto soggetto umano, nella sua integralità e nella sua problematicità, all'interno dell'esperienza originale dell'alleanza cristiana: in questo contesto accoglie il dato culturale, per dar vita ad un processo ermeneutico nel quale la sintesi culturale del nostro tempo è aperta, oltre se stessa, alle esigenze di una verità integrale, alle esigenze di un rapporto con l'assoluto. Viene così a galla una circolarità ermeneutica dove il decisivo riferimento cristologico obbliga a pensare la concretezza culturale dell'uomo all'interno del dialogo di salvezza, in modo tale che la sua «alterità» rispetto a Dio trovi, comunque, il suo compimento nel dono di grazia e nella chiamata alla comunione. Il cristocentrismo esige, infatti, di interpretare tutta la realtà umana alla luce di quel Gesù che è la figura assoluta e normativa della rivelazione di Dio all'uomo.

In questo quadro risulta inaccettabile, o almeno insufficiente, ogni tentativo di minimizzazione e di impoverimento del rapporto con Cristo: svuoterebbe l'antropologia teologica. Tra le varie figure di questo depotenziamento cristologico ricordiamo qui – più che la teologia neoscolastica o quella della secolarizzazione, ormai praticamente alle spalle – quelle scelte teologiche che non rispettano o addirittura svuotano la relazione fra Cristo e il mondo dell'uomo. Emerge qui il limite di una teologia postnicena che ha ridotto alla sola redenzione, e cioè alla sola riparazione del peccato, il rapporto di Cristo con il mondo: si tratta di un immiserimento dello Spirito e della libertà spirituale, rinchiusa nel drammatico passaggio dalla carne allo Spirito, senza più diventare mobilitatrice di una speranza globale e di un principio di trasformazione del mondo.

Emerge pure il limite di una teologia critico-negativa che riduce il riferimento cristologico ad una funzione critica nei confronti dei progetti totalizzanti ed immanenti della coscienza antropologica: mentre il dato antropologico è il frutto dell'esperienza umana, l'orizzonte cristologico, qui, non formula le leggi della comprensione storica ma offre, in modo critico-negativo, solo una ulteriorità di senso non deducibile dalla storia. In questo modo vi è uno svuotamento dell'antropologia cristiana, nel senso che la sua reale articolazione concettuale e categoriale appare dipendente dalle scienze umane. Emerge, infine, il limite di una teologia prassista che, accettando la sfida dei progetti tecnico-illuministici o ideologico-utopici, identifica Gesù e, in lui, la rivelazione di Dio nell'essere-per-l'altro. La cristologia conosce qui un vuoto *kerygmatico* appena velato da un ottimismo militante: la cristologia è presa sul serio, infatti, solo in quanto speranza e motivo per l'azione. Qui la trascendenza è ricondotta ad un futuro storico, l'identità cristiana ad una responsabilità per l'altro, l'ampiezza della soteriologia cristiana alla liberazione politica.

Tutte queste tendenze non rispettano a sufficienza il rapporto di Cristo con il mondo ma lo svuotano, lo stravolgono o lo pensano a partire dal dato culturale. Al contrario, il rispetto del criterio cristocentrico porta la fede a svolgere anche un ruolo positivo all'interno della cultura: la fede, infatti, può orientare l'umana ricerca di senso, aprendola a quel compimento di cui essa è anticipazione gratuita e indeducibile.

L'antropologia teologica appare così una disciplina aperta che non ha come scopo l'accoglienza del mondo moderno con le sue strutture logiche ma la collocazione del rapporto con il mondo mo-

dero nell'ambito dell'obbedienza a quel Gesù che, solo, può portare a pienezza la totalità dell'esperienza umana.

Nel suo assumere la rivelazione quale principio e criterio del proprio sapere, l'antropologia teologica non diventa l'offerta di verità eterne ed universali nella forma di una cultura rivelata; diventa invece l'offerta di un luogo ermeneutico nel quale, in obbedienza alla rivelazione cristiana, ripensare la propria determinata congiuntura storica.

Lungi dal lasciare l'uomo al serpente, l'antropologia teologica intende ricondurre la globalità dell'esperienza umana a quel Dio personale che la fonda e la trascende. Il ripensamento delle categorie antropologiche tradizionali e della loro articolazione concettuale viene poi di conseguenza. Realizzare questa antropologia teologica, ancorata in Cristo e aperta alla cultura, è oggi compito fondamentale della teologia.¹

¹ Altri studi di G. COLZANI sullo stesso argomento: *L'uomo in Cristo Gesù*, Roma 1972; *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Torino 1977; *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1988; *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Casale Monferrato 1991; «Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca», in *Vivens homo* 3(1992)2, 391-407; «Fede e antropocentrismo alle origini dell'epoca moderna», in *Rassegna di teologia* 33 (1992), 217-219.

V

ANTROPOLOGIA CULTURALE E TEOLOGIA PROTESTANTE

GIAMPIERO BOF

1. Le condizioni del confronto

Il compito dell'antropologia culturale consiste principalmente nella lettura e nell'interpretazione di concreti fenomeni umani, colti nella loro complessità, entro la quale tende a distinguere le varie dimensioni e a riproporne l'articolazione, ove emerge la rete delle relazioni e delle dipendenze reciproche, sino alla ricostruzione totale del fenomeno analizzato.

La varietà dei risultati analitici, la diversa interpretazione dei rapporti fra gli elementi e i fattori molteplici, la tipicità dei modelli impiegati nell'interpretazione dei singoli fenomeni, contribuiscono in maniera determinante a stabilire le diverse figure teoretiche dell'antropologia culturale. Sulle quali agisce in maniera meno diretta, ma non meno efficace, quello che potremmo denominare il «contesto ideologico»: la serie illimitata dei condizionamenti delle teorie.

Prima che produzione o serie di teorie generali, o di interpretazioni del fenomeno umano, l'antropologia culturale è metodologia e modello interpretativo: se ne possono forse individuare i momenti salienti nella distinzione fra etnografia, etnologia e antropologia. Il confronto fra antropologia culturale e antropologia teologica deve considerare proprio la diversità di prospettive e di piani: non si tratta, in prima istanza, di confrontare una teoria dell'antropologia teologica con una teoria dell'antropologia culturale, attinenti ad un medesimo referente, in una sorta di conflitto delle interpretazioni. Se il conflitto ha luogo (e può esser inevitabile e necessario che abbia luogo), questo è momento secondario o successivo, e può dipendere da un particolare e problematico atteggiarsi, vuoi dell'antropologia culturale, vuoi dell'antropologia teologica.

Differenze di prospettive e di metodi, dunque; e la comprensione prioritaria e principale del rapporto tra le due va inteso in una

sorta di complementarità: come una lettura del fenomeno umano che l'antropologia culturale offre, o del quale l'antropologia teologica abbisogna, proprio per poter adempiere la sua funzione specifica. Si tratta, in definitiva, di comprendere quella «carne» che nel suo divenir Verbo è proposta come oggetto proprio dell'antropologia teologica.

Potremmo dire: l'ambito dello studio biblico corrisponde, per un primo aspetto, alla ricerca etnografica sul campo, che con i metodi dell'etnologia va interpretata, sino a ricostruire una antropologia: questa è la «carne» che il Verbo assume. Ove peraltro va tenuto presente che i dati così conquistati sono soltanto parziali, anche se esemplari. In verità in giuoco è posta l'intera storia umana.

Quello che caratterizza la Bibbia, e la rende documento determinante per la fede, non è però questo aspetto, bensì l'interpretazione teologica che essa produce, ponendosi come criterio di ogni sua ulteriore progressione. La realtà di cui è questione nell'interpretazione teologica della Bibbia non è un puro complesso magmatico, che riceva dalla teologicità la sua prima forma; è invece quella realtà strutturata e complessa che risulta alla nostra esperienza e che le scienze umane fanno oggetto della loro specifica ricerca.

Questo dice il limite del modello di conflitto delle interpretazioni, che potrebbe essere ricondotto all'alternativa di due prospettive formali e totalizzanti, e semplicemente alternative; verrebbe allora meno ogni genuina ragione del dialogo che deve intrecciarsi fra le due discipline, e del quale ha bisogno essenzialmente l'antropologia teologica; il confronto acquisterebbe allora inevitabilmente la figura della lotta – quanto si vuole cavalleresca, ma inesorabile – per la sopravvivenza dell'una o dell'altra. Nulla però impone tale interpretazione; e che il dialogo possa volgersi o decadere a forme conflittuali dipende dalla problematicità costitutiva non solo dei risultati, ma già dell'impostazione delle discipline in questione, da sempre alla ricerca dei propri ambiti, dei propri metodi e dei propri limiti costitutivi: per questo anche sempre chiamate a fondare criticamente e a rivedere il proprio statuto epistemologico.

2. Antropologia teologica e culturale nella teologia protestante

Del conflitto o del confronto delle interpretazioni, come s'è verificato nella teologia protestante, dobbiamo seguire la vicenda: è l'aspetto della generale tematica del rapporto fra antropologia cultura-

le e antropologia teologica assegnato alla mia relazione. Non può trattarsi ovviamente di una ricognizione generale, ma solo dell'identificazione di qualche figura di antropologia teologica, che possa essere accolta come modello per intendere quel rapporto.

Precisando: il tema dell'indagine non è il condizionamento e l'influenza che l'autocomprensione dell'uomo, comunque raggiunta, ha esercitato sull'antropologia teologica protestante. Tema di indubbio interesse, dal quale ci si può attendere una chiarificazione dei rapporti tra il pensiero dell'epoca moderna — filosofico e non — con la teologia in generale, e non solo protestante; andando ancor più a fondo, si potrebbero mettere in luce i legami che hanno stretto la vicenda della teologia e della fede cristiana alla storia moderna, al costituirsi della macrostruttura sociale nella sua laicità, al segmentarsi della religione e della fede entro questa macrostruttura e al loro privatizzarsi, segnato dalla perdita della forza socialmente vincolante che in precedenza il cristianesimo aveva posseduto: autonomia dei vari ambiti disciplinari, scientifici, filosofici, politici, etici ecc., principio della tolleranza, della libertà religiosa, della libertà di coscienza, della laicità dello stato. Le osservazioni che andremo sviluppando non potranno non rilevare anche in questa prospettiva, che però non è direttamente la nostra.

Oggetto di indagine è qui l'intelligenza che nella storia della teologia protestante si è sviluppata di questo rapporto, considerato vuoi nell'aspetto della sua effettività o inevitabilità, vuoi come intenzione da perseguirsi e progetto da realizzarsi per la costruzione della teologia.

Questa riflessione della teologia non è un compito marginale, o elettivo, o peggio arbitrario e sviante dal suo proprio oggetto: «se non vuole illudersi circa la propria attività, la teologia deve impegnarsi in una riflessione sull'importanza fondamentale che l'antropologia riveste per tutto il pensiero moderno e per ogni rivendicazione che nel suo contesto si fa a proposito della validità universale degli enunciati a carattere religioso. In caso diverso, per quanto contro voglia, essa presterebbe il fianco alla critica ateistica, la quale riduce religione e teologia ad antropologia, cioè a postulati e immaginazioni umane».¹ L'intenzione che Pannenberg esprime con tanta chiarezza, e poi persegue con straordinario vigore nella sua opera,

¹ W. PANNENBERG, *Antropologia, in prospettiva teologica*, Brescia 1987, 16.

nel corso della storia della teologia protestante s'è naturalmente presentata a diversi livelli di consapevolezza riflessa e di esplicitazione, talvolta si dimostra assente, talaltra espressamente contestata.

3. Antropologia

La relazione di Prandi ha scolpito la data del 1492 – la pietra miliare che segna l'inizio del moderno – come il divario tra la considerazione dell'uomo di carattere, possiamo dire, filosofico-metafisico e l'atteggiamento antropologico moderno, al cui inizio pone Bartolomé de Las Casas. Il termine «antropologia» è stato però introdotto – nel medesimo sec. XVI – come designazione della disciplina che aveva ad oggetto la realtà umana, non più solo distinta, ma separata dalla trattazione della realtà di Dio, degli angeli e degli animali, con la quale aveva sino ad allora costituito quel settore della metafisica che andava sotto il nome di «psicologia».

In verità, era questo il primo passo di quel cammino che avrebbe condotto a sciogliere l'antropologia dai rapporti con la metafisica, sentiti come lacci non solo dalle ricerche empiriche, ma anche dalla sensibilità teologica. Le prime elaborazioni di antropologia metafisicamente «neutrale» sono da attribuirsi ai moralisti francesi e inglesi, che attingevano a sorgenti della filosofia stoica della tarda antichità.

La secolarizzazione della cultura, con la quale si rispose alle guerre di religione dei secoli XVI e XVII trovò peculiare espressione a livello antropologico, spingendo verso una più accentuata indipendenza, o verso una esplicita polemica, nei confronti della tradizionale impostazione metafisico-aristotelica, e delle prospettive teologico-cristiane. La dimensione religiosa dell'uomo recedeva sullo sfondo del nuovo quadro antropologico o scompariva affatto.²

A partire dal secolo XVIII, fioriscono tipi di ricerca che verranno a costituire quella che proprio in questo secolo è stata denominata antropologia culturale; il nostro discorso dovrà però tener in particolare conto che alcune sue istanze – tra quelle che specificamente interessano la teologia – sono anche presenti e si esprimono in ambiti disciplinari quali la psicologia del profondo, la fenomenologia, l'e-

² Cf. O. MARQUARD, «Anthropologie», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, 362-374; PANNENBERG, *Antropologia...*, 17s.

sistenzialismo, il marxismo e in particolare le forme del neo-marxismo, tra le quali rileva la dottrina gramsciana: qui, soprattutto, la teologia le ha incontrate.

4. Antropologia teologica

4.1. DALL'ORTODOSSIA ALL'ILLUMINISMO

I primi sintomi di una accentuata sensibilità alla dimensione antropologica sono riconoscibili sin dall'impostazione del tema principe della Riforma: l'accentuazione del problema della giustificazione e della salvezza, del *Deus pro me* addita in questa direzione. Le accuse rivolte da Barth al profilarsi, già in Lutero, di venature antropocentriche sono indicative. Sotto questo rispetto antropologico o antropocentrico può essere interrogata la riflessione teologica sulla giustificazione, sulla predestinazione e sulla certezza che l'uomo può averne.

Senza cedere alla facile e deleteria tentazione delle genealogie, dobbiamo pur riconoscere una profonda «connaturalità» fra protestantesimo e modernità, che non si esaurisce certo nella contemporaneità cronologica. Sorgono dal medesimo nesso le insistenti consonanze tra i due, ma anche lo stridore estremo delle dissonanze e la conflittualità diretta che occasionalmente li oppone; ed essa viene particolarmente in luce nella vicenda della teologia protestante, i cui ritmi sono facilmente riconducibili a quelli stessi secondo i quali s'è sviluppato il pensiero moderno.

Anche la comune opposizione al medioevo e alla grande sintesi culturale che esso aveva compiuto, può essere interpretata sotto il segno dell'antropocentrismo, che segna l'innovazione ermeneutica della Riforma (Ebeling), accompagnata da una intensa creatività teologica e linguistica. Talvolta, inverosimilmente, esse scompaiono, per riapparire inattese e improvvise, come fenomeni carsici, nel corso dell'intera storia della teologia protestante.

Se l'influenza della filosofia e dell'antropocentrismo moderno è chiaramente riconoscibile nella teologia protestante, non va peraltro misconosciuto il recupero che, anche grazie a questa, avveniva non solo della richiamata istanza fondamentale della Riforma, ma della concentrazione antropologica che caratterizza l'intera Bibbia e la fede giudaico-cristiana.

Non è possibile neppure richiamare ordinatamente i periodi che scandiscono la storia della teologia protestante, che pare piuttosto

arretrare su vie già da tempo percorse, quando, nell'età dell'«ortodossia», in pieno secolo XVII, ripropone il problema della comprensione dell'uomo nei termini del rapporto tra fede e filosofia, identificata con l'aristotelismo da tempo debellato nelle università divenute laiche, e neppure più particolarmente ascoltato nella teologia cattolica.

Il momento nuovo è segnato dalla fine delle guerre di religione e dagli indirizzi culturali che vi fanno seguito, e che rivestono particolare interesse per noi. Il deismo inglese, dapprima, l'illuminismo poi – ove per noi è di particolare interesse quello tedesco, vuoi per la sua impronta protestante, vuoi per la sua maggior lontananza da posizioni ateiste – non esprimono proprio l'antropologia assunta come misura della teologia? Il pietismo, dal canto suo, procederà decisamente sulla via dell'antropologizzazione, per la sua concentrazione sul tema del peccato, della grazia e della giustificazione nell'orizzonte della soggettività individuale, ove l'interiorità della *Frömmigkeit* o *pietas* si mostrerà in prevedibile tensione con l'orizzonte cosmico e escatologico del Regno. Per questo anche il pietismo potrà aver tanto successo nell'età moderna: il distanziarsi dalla sfera dell'esteriorità mondana e storica, e l'occupare lo spazio del «cuore», dell'interiorità del singolo, progettati originariamente in contrapposizione alla strutturazione istituzionale della *Landeskirche*, lo renderanno particolarmente atto al confronto e alla consonanza con la tendenza moderna alla privatizzazione della religione.

In non diversa direzione muove l'interpretazione moralistica del cristianesimo, che trova somma espressione in Kant, nel quale peraltro l'orizzonte dell'interiorità acquista valenza trascendentale e universale: entro quell'orizzonte, la religione rappresenterà, per Schleiermacher, una «propria provincia»: ricondotta così a struttura trascendentale dello spirito.

Del resto, si sarebbe potuto tentare una strada più «contemporanea» – nell'epoca moderna, il cui antropocentrismo conduceva a fare dell'uomo e delle sue dimensioni costitutive e trascendentali il principio di fondazione e di legittimazione di qualsiasi storica realtà e delle stesse istituzioni pubbliche, nelle forme dell'individualismo, del liberalismo ecc. – che quella che conduceva a fondare sull'uomo, sulla sua struttura trascendentale, la stessa apertura a Dio, anzi la principalità assoluta di Dio?³

³ Lo stesso ateismo, del resto, per la propria fondazione si appella, con Feuerbach, con Marx, con Nietzsche, con Freud, alla struttura dell'uomo. Cf. PANNENBERG, *Antropologia...*, 15.

Fu questa, comunque, la principale strada che la teologia evangelica imboccò per legittimare quella pretesa di verità che è costitutivamente propria della fede cristiana, della quale la teologia è responsabile.⁴

4.2. SCHLEIERMACHER

Schleiermacher non apre solo una nuova epoca della teologia protestante – in certo senso l'epoca classica della teologia evangelica – bensì la caratterizza proprio per un'impostazione la quale esplicita e porta a matura coscienza la dimensione antropologica, anzi l'impostazione antropocentrica della teologia, sebbene non si debba troppo velocemente identificare questa sorta di antropocentrismo con quella forma radicale che s'è voluto ravvisarvi, e che altri hanno intenzionalmente proposta. Neppure, la «teologia del sentimento» di Schleiermacher, nella sua prospettiva espressamente ecclesiologica, può essere semplicemente ricondotta alla «teologia di coscienza» dei movimenti del Risveglio, o all'interpretazione che ne dà polemicamente Hegel.

Potrebbe invece rivelarsi particolarmente interessante nella nostra prospettiva la proposta schleiermacheriana del «monismo ermeneutico», vale a dire, della proposta di un unico metodo ermeneutico per i testi profani e per i testi sacri. Non è un tal metodo la via e la figura dell'accettazione e dell'invadenza, se non del dominio, di quelle che saranno dette scienze umane nell'orizzonte della teologia?

4.3. HEGEL

La filosofia della religione hegeliana mantiene viva l'istanza della teologia illuminista di ricondurre la religione alla forma del pensiero, opponendosi così alla religione positiva, e alla teologia che nella positività trova semplicemente la sua misura. Si vuol la religione non più e solo come una serie di realtà di fatto, e tra di loro fat-

⁴ Cf. K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Cinisello Balsamo 1990. E contro l'interpretazione barthiana di questa riaffermata responsabilità: «La fede cristiana e il suo annuncio non possono mantenere la consapevolezza della propria verità se non rivendicando in modo plausibile la loro universale validità. Infatti, una verità che fosse soltanto la mia verità e non fosse almeno pretesa come valida universalmente, quindi per tutti gli uomini, questa «verità» non potrebbe essere tale nemmeno per me». (PANNENBERG, *Antropologia...*, 15s.).

tualmente connesse, ma come costituenti una trama di rapporti necessari, ove peraltro la necessità intesa non è quella dell'intelletto, bensì quella della ragione, che integra in sé e concilia, con la necessità, la libertà. Realtà peraltro non diverse da quelle proposte dalla religione cristiana: la filosofia della religione hegeliana si oppone al pensiero illuministico ridotto alla affermazione di un *être suprême*, e si accosta per il suo contenuto alla dottrina della chiesa, al suo Credo; al punto da poter essere proposta semplicemente come la filosofia cristiana, nella quale la religione rivelata finalmente si disvela.

Il ricondurre al pensiero, alla filosofia un determinato contenuto, come è la religione, sembra peraltro imbattersi in un insuperabile dilemma: o si pongono dei limiti invalicabili al cammino del pensiero, opponendogli un irrisolvibile dato, una non recuperabile positività, una assoluta oggettività opposta alla assoluta soggettività; oppure si pregiudica il contenuto, lo si relativizza, e il pensiero, fagocitando l'intero oggetto, diviene assoluta posizione della soggettività, soggettivismo assoluto.

Riesce Hegel – come egli pretende – a salvarsi da questo dilemma, giungendo alla riconciliazione dei due estremi? È il grande problema della filosofia hegeliana, della quale peraltro non si dovrebbe mettere in secondo piano la dimensione ermeneutica, correlativa all'insistenza sulla priorità della religione, che non è compito o possibilità della filosofia produrre, la quale anzi, non solo la presuppone, ma la assume come necessario punto di riferimento.

L'insuccesso della riconciliazione hegeliana significherebbe caduta nella risoluzione antropocentrica della religione e della fede. Di fatto il pericolo incalza; ma la troppa celerità nei giudizi di caduta e di fallimento dovrebbe almeno essere attenuata dalla considerazione che nell'eventuale precipizio la filosofia hegeliana è ben lungi dall'essere sola, bensì trae con sé tutta quella sedicente teologia che ad Hegel ha opposto solo l'insufficiente radicalità e l'incoerenza del proprio procedere; e oltre ancora, si presenta con nuova urgenza il problema se nell'ambito teologico si apra ancora uno spazio praticabile al pensiero umano.

4.4. LA TEOLOGIA LIBERALE

All'inizio del secolo XX, E. Schaeder, nella sua *Theozentrische Theologie* (1909), formulava contro tutta la teologia liberale, l'accusa di egoismo antropocentrico di salvezza e di individualismo religioso. La convinzione è vigorosamente ripresa da K. Barth, il quale

traccia la storia di questo momento della teologia – e la sua interpretazione come perdita progressiva dell'oggetto teologico, in forza di questa caduta antropocentrica – nella *Storia della teologia protestante del secolo XIX*.

La radicalizzazione intenzionale ed esplicita della prospettiva antropocentrica la si raggiunge nella riconduzione della teologia all'antropologia (il rovesciamento del predicato nel soggetto!) compiuta da Feuerbach, salutato, proprio per questa radicalità nella quale Barth vede disvelate le segrete convinzioni e tendenze di molti cuori, come il migliore teologo del secolo XIX. Disvelamento della natura della teologia (per Feuerbach) e della teologia liberale (per Barth), o loro snaturamento?

Anche correggendo e attenuando la virulenza della tesi barthiana, possiamo affermare: quello che nel secolo XIX può essere raccolto sotto il nome di «comprensione antropologica», e le istanze che dopo Klemm saranno proposte sotto il titolo di «antropologia culturale», si affermano – anche *ante litteram* – come problemi e fattori condizionanti, quando non siano stati dominanti e soffocanti, della teologia liberale. È indubbio che il termine di confronto per la teologia liberale sia stato rappresentato soprattutto dalla filosofia e dall'antropologia filosofica; ma – proprio per quanto abbiamo osservato circa l'affacciarsi delle istanze dell'antropologia culturale in altri ambiti disciplinari – dobbiamo riconoscere che la teologia quelle istanze, in quegli ambiti, le ha davvero incontrate, sebbene in forme non ancora mature e non elaborate sotto la categoria di antropologia culturale. Se si tiene presente questa situazione, i momenti del confronto sono rintracciabili lungo tutta la stagione della teologia liberale e delle sue tipiche figure.

Personaggi e momenti rilevanti, all'inizio del nostro secolo, sono facilmente elencabili. Nominiamo soltanto: Troeltsch, *La Religionsgeschichtliche Schule*, la fenomenologia della religione (R. Otto).

4.5. LA TEOLOGIA DIALETTICA

La reazione della teologia dialettica è stato momento di sommo interesse per il nostro tema. La muove, da un lato, la convinzione del fondamento autonomo della teologia, costituito dalla Parola di Dio; dall'altro, l'impossibilità di accettare le posizioni di pensiero che si basano, in forma più o meno esplicita o radicale, proprio sul rifiuto della teologia cristiana.

Sul piano tematico, la teologia dialettica e il movimento che essa ha suscitato si sono mostrati particolarmente sensibili ai temi del singolo, della persona ecc.

4.5.1. Barth

Nella prefazione alla *Kirchliche Dogmatik*, Barth spiega il rapporto di questa «nuova edizione» della dottrina della Parola di Dio, rispetto alla *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* di cinque anni prima, soprattutto in ordine alla risposta al dilemma: Parola o esistenza; dilemma che egli rifiuta in opposizione alla linea della teologia liberale e alla *analogia entis*.⁵

In *Kirchliche Dogmatik*/1, paragrafo 5, Barth sottolinea una modificazione intervenuta rispetto al corrispondente paragrafo 5 della *Kirchliche Dogmatik*, nella quale egli, dopo aver analizzato la predicazione ecclesiastica, donde traeva la definizione di Parola di Dio, veniva a parlare del passaggio operato, a questo punto, da un ordine di considerazioni fenomenologiche a considerazioni esistenziali.

La distinzione, che Barth dichiara essere stata per lui molto meno importante di quanto non fosse apparsa ai suoi critici, si presentava problematica dal punto di vista filosofico; le critiche sollevate indussero Barth non solo a non riproporre quella distinzione, ma a ripensare i rapporti fra teologia e filosofia; o, almeno, a dar più coerente espressione alle sue convinzioni circa l'impiego della filosofia nella teologia.⁶

La differenza tra considerazione filosofica e teologica consiste, secondo Barth, nel fatto che la prima è «indipendente da ogni senso di responsabilità nei confronti dell'oggetto della teologia».⁷ Così che il teologo non ha nulla da imparare dai filosofi, se rifiuta di sostituire al suo proprio obiettivo un obiettivo filosofico – sostituzione, nota Barth, di fatto intervenuta ogni volta che i teologi hanno voluto trarre qualche insegnamento da una determinata filosofia. Tuttavia,

È ben chiaro che in ogni dogmatica, come in ogni altra scienza, s'avrà sempre il diritto di utilizzare il linguaggio propriamente filosofico (allo stesso titolo di qualsiasi altro linguaggio) quando si crederà di potersene servire per illustrare di passaggio o sottolineare una intenzione teologica; là dove il senso di questo prestito sarà sufficientemente indicato dal contesto; e infine, là dove sarà impossibile dar adito a qualsiasi malinteso circa la sostituzione di obiettivo di cui abbiamo parlato.⁸

⁵ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, I/I; München 1932.

⁶ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 128ss.

⁷ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 129.

⁸ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 129.

Il senso di responsabilità, come è inteso da Barth, esige però d'esser chiarito; esso infatti – come espressamente si dice – non dipende da una decisione dell'uomo:

Sarebbe fatale, se in tutto ciò che avevamo detto in precedenza, non avessimo pensato e parlato da uomini la cui esistenza è impegnata in ciò di cui parlano! E se questo non era il caso, fosse stato in nostro potere decidere a un dato momento il passaggio all'impegno, vale a dire, decidere che a partire da quel momento penseremmo e parleremmo da uomini impegnati! D'altra parte, quando riflettiamo su queste cose e quando ne parliamo, qualunque sia la nostra partecipazione, non possiamo rinunciare a considerarle anche dall'esterno. Ma dobbiamo anche chiarire che non è in nostro potere affrontare le cose altrimenti che dall'esterno.⁹

Si risentono chiaramente le intonazioni della nota formula «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni, del nostro dovere e del nostro non potere, e proprio per questo rendere gloria a Dio»;¹⁰ e della convinzione di Barth che il carattere teologico della teologia non può che esserle donato.

Dell'edizione precedente si rifiuta anche il tentativo che essa rappresentava di partire da un'analisi fenomenologica del predicatore e del credente, per preparare la definizione dell'essenza della parola di Dio;¹¹ tentativo «di necessità» condannato al fallimento, e che ancora tradiva la tendenza a utilizzare categorie esistenziali e fenomenologiche.

In breve: un'antropologia sarebbe parsa fornire l'assise delle tesi capitali sulla parola di Dio. Peccato di idolatria! «Se la parola di Dio di certo qualcosa non è, essa non è un predicato dell'uomo, neppure dell'uomo che la riceve, neppure dell'uomo che la pronuncia, l'ascolta, e la conosce nella chiesa».¹²

In esplicita polemica con Gogarten, Barth riprende il tema della funzione dell'antropologia in teologia,¹³ avanzando riserve contro le venature antropologiche del luteranesimo, e inquadrando sistemati-

⁹ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 122.

¹⁰ BARTH, in *Alle origini della teologia dialettica*, a cura di J. MOLTSMANN, Brescia 1976, 238.

¹¹ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, part. 5, 6, 7.

¹² BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 130.

¹³ BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/I, 130-136.

camente il problema dell'antropologia teologica entro il tema della relazione tra filosofia e teologia e della scientificità della teologia: riferendosi alla dottrina della creazione e al suo rapporto con la rivelazione: al rapporto fra cristologia e antropologia; alla teologia naturale ecc.

Il testo è del massimo interesse per definire la posizione barthiana su questi problemi, all'inizio del lungo cammino della *Dogmatica ecclesiale*, nel periodo in cui l'ancor forte incidenza delle tesi proprie della teologia dialettica fa esplodere la discussione a proposito dello *Anknüpfungspunkt*, che ha visto opposti Barth e Brunner, e nella quale Bultmann ha assunto una posizione in certo senso intermedia fra i due.¹⁴

Il fallimento della teologia dialettica, e della posizione che essa coerentemente esprime sull'argomento che ci occupa, s'è reso palese sotto i colpi della contestazione del suo soggettivismo teologico, del carattere radicalmente «posizionale» – privo di ogni legittimazione intersoggettiva, e perciò, nella prospettiva della comunicazione, arbitrario – della sua proposta, di fronte alla quale «occorre dividerci», ancor prima di iniziare qualsiasi cammino. «Rifiutando l'antropologia, essa è caduta appunto nella dipendenza dal condizionamento antropologico. Barth, che invece di motivare decide di prendere come punto di partenza Dio stesso, porta, pur contro voglia, alle posizioni più estreme il soggettivismo teologico».¹⁵

Barth resterà fedele a questa impostazione, anche quando si saranno fatte più lontane le risonanze della teologia dialettica, sarà ripensato il problema dell'analogia, si sarà riconosciuta l'importanza dell'umanità di Dio e si insisterà sul carattere di vera esistenza umana dell'esistenza cristiana.¹⁶ Vogliamo solo citare un testo assai indicativo di nuove modulazioni della convinzione; è tratto dal resoconto delle *Conversazioni*, ove Barth ammonisce che il lavoro teologico e l'impiego di metodi di qualsiasi tipo, non deve comunque:

limitare la libertà della parola di Dio... con una sovranità che imponiamo già alla sua testimonianza, ma si deve lasciare che sia essa ad esercitare la propria sovranità. Nei suoi dettagli questo non è affatto

¹⁴ Cf. E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, Zürich 1934. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934. BULTMANN, «Aggancio e opposizione», in *Credere e comprendere*, Brescia 1977, 475-489. PANNENBERG, *Antropologia...*, 20s.

¹⁵ PANNENBERG, *Antropologia...*, 17. Cf. l'*Offenbarungspositivismus*.

¹⁶ Cf. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/I, 4; Id., *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1968, 59ss.110s; 29 n. 71.

un processo semplice. Tutto quello che vi accade dovrà essere visto sempre come un nuovo problema. Naturalmente noi tutti abbiamo nella nostra testa una qualche ontologia o visione del mondo. E non è neppure proibito... Solo che, se leggiamo la Bibbia, non dobbiamo pensare che ciò sia un'istanza ultima con cui abbiamo a che fare, ma che alla fine deve venire subordinata... Quel che dobbiamo fare è assolutamente semplice: preoccuparci che da noi le porte e le finestre siano semplicemente aperte. Quindi non accomodarci in una stanza che odora di «carne» e, precisamente, di carne pia e ragionevole! Siamo sì in questa stanza, ma apriamo le finestre! apriamo le porte! – affinché possa entrare il vento!¹⁷

4.6. BULTMANN

A mezzo secolo di distanza, dobbiamo riconoscere che, contro la tendenza barthiana, ha prevalso la «svolta antropocentrica» della teologia, la quale ha avuto il suo più noto rappresentante in Bultmann, ma rispetto alla quale dovremo collocare ancora Brunner, Gogarten, Tillich.

Il discorso su Bultmann avrà inevitabilmente a suo centro la proposta dell'interpretazione esistenziale del messaggio neotestamentario e, in generale, biblico.

Per il più specifico tema della valorizzazione teologica dell'antropologia culturale, siamo anzitutto rinviati all'opera: *Il cristianesimo primitivo*, e a tutto il dibattito sul mito e sulla demitizzazione.¹⁸

Di indubbio interesse è l'osservazione avanzata da Barth, nella discussione con Gogarten sopra ricordata, che la teologia naturale e l'antropologia sono possibili solo nella visione cattolica. Essa è coerente con l'accusa, nella quale sono coinvolti, ad un tempo, protestantesimo liberale e cattolicesimo, d'essere *Vermittlungstheologie* e ... *und Theologie*. Non è questa accusa quella che rivela l'anima del protestantesimo: un'anima profondamente ambigua e ambivalente, incline a polarizzazioni, capace di radicalizzazioni opposte?

Il protestantesimo liberale, in quel suo rapporto al *kerigma* che s'accosta pericolosamente alla rinuncia ad esso – nell'antropologizzazione della teologia, che rasenta, quando non la raggiunge, la riduzione ultimativa – pone le condizioni per un incontrastato dominio dell'antropologia culturale, *ante litteram*, nella teologia.

¹⁷ Citato in E. BUSCH, *Karl Barth: biografia*, Brescia 1977, 422.

¹⁸ Cf., in proposito, W. PANNENBERG, *Cristianesimo e mito*, Brescia 1973, 103ss.

Reazione in prima istanza opposta è quella di Barth e della teologia dialettica. Ma possiamo ben domandarci: opposta davvero? E per il nostro tema?

La risposta, anche da quanto abbiamo richiamato, non pare permettere esitazioni. In verità, la natura dell'evento cristiano, come inteso dalla teologia dialettica, lo sottrae non solo ad ogni cattura, ma già ad ogni tentativo di presa da parte dell'antropologia culturale.

Ma a qual prezzo, se non quello della totale irrilevanza storico-empirica della realtà teologica? Gli aspetti cui può giungere l'antropologia culturale non sono teologicamente rilevanti. Quelli teologicamente rilevanti non sono né raggiungibili dall'antropologia culturale, né in qualunque modo oggettivabili. Non corrono allora il rischio di sfuggire, come all'esperienza, anche alla consapevolezza e alla responsabilità dell'uomo?

L'ambiguità raggiunge la sua espressione nell'apparentemente inevitabile conseguenza: tutto il fenomeno religioso, della vita cristiana e della fede, resta consegnato senza residui alle discipline antropologiche, come qualsiasi altro fenomeno umano. Se si profila una qualche differenza, questa potrebbe piuttosto consistere nel fatto che, di fronte a tali fenomeni, le discipline antropologiche sono chiamate soprattutto a compiti di demistificazione e di critica dell'ideologia, per l'autocoscienza distorta che li accompagna e contribuisce a strutturarli. Espressamente Barth sostiene che la fede non ha l'evidenza e la controllabilità di un dato antropologico, e che perciò come tale può essere soggetta all'analisi antropologica solo negativamente, nelle sue deviazioni.¹⁹

Illuminante potrebbe essere in proposito la vicenda del rapporto fra la tesi della illegittimità teologica – pretesa di giustificazione mediante le opere! – della ricerca sul Gesù storico e della sua impossibilità storiografica.

4.7. LA TEOLOGIA ATTUALE

Di fatto, oltre la varietà e la variazione delle posizioni di cui abbiamo detto, altre se ne sono profilate nei decenni a noi più prossimi.

Si riconosce alla critica dialettica e barthiana il merito dell'insistenza sull'impossibilità, per la teologia, di accettare in maniera

¹⁹ Cf. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, 126s.

ingenua o servile il pensiero antropologico moderno, nella varietà delle sue espressioni, negli ambiti disciplinari nei quali si articola o si diparte, delle prospettive che apre o chiude. In questo quadro si presenta l'antropologia culturale, che merita non dissimile valutazione teologica.

Queste necessarie riserve sono però ben lungi dal poter imporre una chiusura della teologia alle scienze antropologiche o da indurla a prescindere o disattenderle, per sviluppare una propria tematica, entro un proprio orizzonte, definito senza riguardo alla condizione storico-culturale dell'uomo e della stessa ricerca teologica. Si riconosce invece la necessità di un rapporto dialogico, critico, capace di discernimento.

Il modo stesso di questo rapporto va criticamente valutato; e critiche si sollevano nei confronti di quello proposto nella controversia a proposito dello *Anknüpfungspunkt*.

Una presenza dell'antropologia culturale, o almeno una sensibilità a suoi problemi specifici è facilmente rilevabile in alcuni caratteristici indirizzi teologici, quanto si vuole problematici, ma pur tali da rappresentare i fili dei quali si ordisce la teologia del nostro tempo.

Mi riferisco ai movimenti teologici degli anni Sessanta: dalla teologia della secolarizzazione a quella della morte di Dio, e, in generale, a tutte quelle che si sono mostrate sensibili al movimento della modernizzazione. Le teologie politiche e della liberazione hanno valorizzato altri spunti e sottolineato altre dimensioni, dei quali proprio l'antropologia culturale ha elaborato analisi assai affinate, in diversi modi e secondo vari orientamenti.

La stessa varietà di questi orientamenti – dovuta a motivazioni che sarebbe scorretto ridurre su un unico piano – depone però in maniera inequivoca in favore del condizionamento esercitato dalla collocazione storico-culturale, e che l'antropologia culturale assume a proprio oggetto. Nessuno peraltro può decidere della situazione nella quale è chiamato a far teologia e della problematica che deve affrontare: tutto questo gli è inaggirabilmente «dato».

Se poi vogliamo considerare più dappresso coloro che, in maniera espressa e programmatica, si sono impegnati nella tematica del rapporto e del confronto fra antropologia teologica e antropologia culturale, il primo nome che mi pare debba entrare in questione è quello di P. Ricoeur.

4.7.1. P. Ricoeur

In verità, quella che stiamo compiendo appare, ed in prima istanza è, una sorta di estrapolazione, rispetto all'ambito disciplina-

re nel quale Ricoeur programmaticamente lavora; ma gli elementi che nella sua tipica prospettiva presenta, e che da una antropologia teologica risultano assumibili, lo pongono semplicemente all'avanguardia degli atteggiamenti e delle realizzazioni che immediatamente rilevano per il nostro interesse.

Quale è dunque la proposta concreta che la teologia può accogliere da P. Ricoeur, che immediatamente teologo non si vuole?

Collocandosi intenzionalmente all'interno del dibattito filosofico-epistemologico contemporaneo, caratterizzato dal rifiuto della metafisica e dalla centralità assunta dalle scienze, Ricoeur opta decisamente per un conoscere che è ad un tempo riflessivo ed ermeneutico.

Il riferimento fondante è al *Cogito*; ma la riflessione, al termine della crisi della *philosophie de l'esprit*, non può più essere intesa come intuizione o autotrasparenza, bensì solo come appropriazione del nostro sforzo di esistere, nella forma dell'interpretazione dei segni opachi, contingenti e ambigui, nei quali esso si esprime e si nasconde.²⁰ «L'esperienza integrale del cogito comprende l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in una maniera generale, l'esistenza come corpo»; e l'essere corpo si rivela, a sua volta, come un'articolazione dell'essere-al-mondo .

Neppure Heidegger può essere semplicemente seguito: insufficiente è al ricupero dell'uomo concreto e storico la via ontologica, la «via corta» che egli percorre; Ricoeur propone invece una via «lunga», segnata dall'interpretazione dei segni molteplici che l'uomo vi ha posto. Il cammino lento e faticoso dell'interpretazione, e i lunghi *détours* che la varietà e la molteplicità degli ambiti nei quali si è oggettivata l'esperienza umana, rappresentano la condizione e la genuina possibilità di avvicinarsi alla comprensione della complessa realtà umana nella sua totalità.

Le tappe che ritmano l'itinerario personale di Ricoeur lo vedono peraltro meno impegnato nella diretta interpretazione dei «segni» nella loro determinata e storica figura, che nel confronto con le interpretazioni già elaborate – dunque ad un secondo livello – e che si contendono il campo nella figura di un epocale conflitto delle interpretazioni.

Così nella sua prima opera, *Le volontaire et l'involontaire*, affronta il linguaggio simbolico dei miti nei quali si esprime la confes-

²⁰ Cf. D. JERVOLINO, *Il Cogito e l'ermeneutica*, Napoli 1985.

sione della colpa, l'oggettivazione che rende accessibile l'esperienza dell'esistenza colpevole. In questa esperienza così mediata, Ricoeur si era proposto di costruire una eidetica della volontà, analizzando i principi di intelligibilità delle fondamentali funzioni del volontario e dell'involontario.

Simboli e miti esigono una decodificazione, permessa da regole che l'ermeneutica ha il compito di apprestare e di mettere in opera. Nell'interpretazione si apre la comprensione, nella quale trova il proprio termine il simbolo, inteso come sorgente inesausta di sensi: «È insomma interpretando che possiamo di nuovo intendere; è quindi nell'ermeneutica che si scioglie il dono del significato attraverso il simbolo e si svolge l'impresa intelligibile della decodificazione».²¹

Nell'esegesi dei miti si vanno disvelando e quasi dissotterrando i segreti del nostro arcaico, e la riflessione può sorprendere il progressivo formarsi dell'autocoscienza. Intanto si apre il valore polisemico del linguaggio, che Ricoeur riconosce come luogo principe della manifestazione dell'essere.

La genuina funzione del linguaggio gli è apparsa però chiarita e minacciata, ad un tempo, dalle scienze che oppongono la sfida più scaltrita e minacciosa alla filosofia riflessiva. La psicoanalisi, che sviluppa soprattutto quell'operazione di scavo; e la linguistica strutturale, nella quale non solo ci si imbatte inevitabilmente nella considerazione del linguaggio, ma per di più essa ha allargato le sue spire, sino ad afferrare altre scienze, quali l'antropologia, l'etnologia, la sociologia.

Ricoeur ritiene necessario e possibile l'allargamento del piano semantico, riconoscendo alla parola, e specificamente al discorso la funzione di cerniera tra sincronico e diacronico, tra struttura e avvenimento; donde si profilano nuovi modelli di intelligibilità. Il discorso conferisce una tradizione alla struttura che in sé e per sé è fuori dal tempo.

Di qui, a partire dagli anni '70, la via conduce al testo, inteso come discorso scritto in una certa civiltà, per tutti, e al di là di ogni tempo.

«Mondo dell'opera», metafora, narratività diventano allora i temi centrali della riflessione, attraverso la cui analisi Ricoeur sviluppa l'insonne confronto con il mondo delle scienze antropologiche,

²¹ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, 625-626.

accogliendo aperture e stimoli, mostrando limiti, scoprendo tensioni e contraddizioni, facendo esplodere orizzonti che si vogliono chiusi, facendo brillare nuove domande e nuove possibilità.

All'orizzonte di questa riflessione s'apre il problema ontologico, che Ricoeur espressamente non affronta, ma indica con chiarezza come il termine ultimo del suo interrogare. Non è difficile riconoscere in questo tratto il segno dell'insistenza del protestantesimo, e specificamente dell'atmosfera e della sensibilità suscitate dalla teologia dialettica.

4.7.2. W. Pannenberg

Il secondo personaggio che entra in questione, per l'esplicita intenzione teologica che lo muove, e per la determinazione dei lavori tentati e dei risultati realizzati, è quello di W. Pannenberg.

Secondo Pannenberg «si tratta di utilizzare teologicamente i fenomeni della natura umana descritti dalle discipline antropologiche. E ciò assumendo la sua descrizione secolare come una concezione provvisoria degli stati di fatto che, una volta approfonditi, mostreranno un'altra dimensione, questa davvero rilevante sul piano teologico.²²

Nulla vieta che da questo confronto emerga la radicazione universalmente umana di tratti specificamente messi in luce dalla considerazione teologica dell'uomo, portando ad una peculiare chiarificazione di tipiche tematiche teologiche; ma neppure è escluso che proprio la prospettiva teologica conduca a rilevare dimensioni anche empiriche dell'uomo e chiarirne il significato antropologico globale.²³

La prospettiva nella quale il Pannenberg si pone non è propriamente dogmatica, se con questa si intende l'assumere come punto di partenza i dati rivelati, espressi dalla Bibbia, per procedere poi ad opportune elaborazioni. Si tratta invece di un'impostazione teologico-fondamentale, la quale «non argomenta partendo da dati e supposizioni dogmatiche, ma si volge ai fenomeni dell'uomo come essi vengono analizzati dalla biologia umana, dalla psicologia, dall'antropologia della cultura o sociologia, per interrogare il contenuto di queste discipline nelle sue implicanze religiose, rilevanti sul piano teologico».²⁴

²² PANNENBERG, *Antropologia...*, 21.

²³ Del resto, è proprio questa una implicazione della feuerbachiana riconduzione della teologia all'antropologia.

²⁴ PANNENBERG, *Antropologia...*, 23.

Antropologia in prospettiva teologica! Saggi pannenberghiani di questa impostazione risalgono ormai ad anni lontani. Tra i primi mi pare doversi ricordare *Cristianesimo e mito*, ove l'indagine sull'insufficienza della ricerca religionista e bultmanniana apre la strada ad una diversa interpretazione del cristianesimo. Il testo nel quale la nostra problematica si presenta esplicita è *Che cos'è l'uomo*.

Il termine, almeno provvisorio, del cammino così avviato è costituito da *Antropologia in prospettiva teologica*, opera tra le più interessanti dell'autore, e la più importante sulla nostra tematica, per ampiezza di disegno e profondità di impegno.

Lì si precisa anche il principio regolatore dell'intero discorso: la questione del concetto di uomo. Dalla biologia alla storia, si dispiega infatti la serie delle discipline caratterizzate dalla polarità che si stabilisce fra il loro carattere «fondamentale», che le pone come presupposto di altre discipline, e il loro valore di «concretezza» per il quale esse integrano altre discipline come trattazioni settoriali.

Convinzione del Pannenberg è che «La conoscenza può iniziare solo con il generico, l'astratto, e giunge al concreto solo come all'oggetto che era già presente in tutti i tentativi di conoscenza delle precedenti astratte tematiche». ²⁵

Nell'antropologia in prospettiva teologica si tratterà dunque di muovere da una comprensione dell'uomo caratterizzata dalla massima generalità ed astrattezza – ravvisata nella biologia e nella sua definizione delle peculiarità dell'uomo, rispetto agli animali a lui più simili – per giungere alla concretezza della storia dell'essere umano. ²⁶

Non sarà difficile cogliere la consonanza fra la via qui seguita e il modello del conflitto delle interpretazioni proposto da Ricoeur. Forse più accentuato in Pannenberg è il metodo dialettico. Dobbiamo vedere nel ricorso ad esso la caduta in una sorta di violenza sistematizzatrice, pagata a prezzo di apriorismi, o di «orecchiamenti» un po' dilettanteschi per quanto concerne l'amplissimo materiale evocato e chiamato in causa? Che questo sia un pericolo non solo possibile, ma anche incalzante per ogni tentativo di tal genere è da mettersi espressamente in conto. La convinzione che in esso Pannenberg sia di fatto caduto potrà essere il risultato di una ben attenta analisi, e del giudizio degli specialisti nei diversi settori affrontati.

Di particolare interesse per la teologia e per noi, può e deve essere la valutazione delle intenzioni perseguite e del metodo adotta-

²⁵ PANNENBERG, *Antropologia...*, 24.

²⁶ Cf. PANNENBERG, *Antropologia...*, 24.

to: ci si accosta, lo si voglia o meno, se ne abbia maggiore o minore consapevolezza, a ridefinire e a riproporre il metodo e il compito della teologia. Si badi: non si tratta di riproporre vecchie e obsolete discussioni, ma di chiedersi quale metodo convenga alla teologia oggi, quale sia oggi il suo compito, nella convinzione della storicità della teologia, dei suoi compiti e dei suoi metodi.

Si tratta di affrontare il problema del dialogo e del confronto, della comunicabilità del messaggio, della risposta agli interrogativi dell'uomo contemporaneo o degli uomini contemporanei, considerati nella diversità delle loro culture, dei loro atteggiamenti spirituali, degli interrogativi che urgono e che li agitano; e, in questo quadro, del compito «apologetico» che deve assumere la teologia: in rapporto alla complessità delle situazioni culturali e sociali e in rapporto a quella forma della società che oggi si dice complessa.

Il discorso biblico-teologico valuta determinati fenomeni, accettando la comprensione che essi implicitamente portano in sé medesimi, o la comprensione vigente nelle culture nelle quali sono verificati: in ogni caso si tratta di comprensioni acritiche, e acriticamente accolte. La riflessione antropologico-culturale mette in crisi tali comprensioni: perciò stesso, indirettamente, mette in crisi il giudizio teologico che su di esse si è esercitato.

Nulla autorizza a identificare il giudizio biblico con quelle interpretazioni dei fenomeni; al contrario, la messa in crisi di quelle interpretazioni può orientare ad una migliore comprensione del giudizio teologico, e a definirne soprattutto, con rigore, l'ambito, la prospettiva e il senso. Naturalmente l'impresa non è a-problematica: si tratta comunque di un aspetto del problema più generale dell'intenzione autentica del messaggio rivelato.

E mi si permetta qui di tessere un elogio dell'«orecchiante» o del «dilettante». Là dove la specializzazione si amplia al punto che non solo non appare plausibile una sintesi che sia in pari con il lussureggiare degli acquisti analitici, ma piuttosto essa si presenta come possibilità e speranza così remota e problematica da divenire illusoria e ingannevole – con il risultato di un appagarsi nell'assolutizzazione di fatto, se non di principio, delle sintesi parziali – non si esclude che compito della teologia sia proprio di divenire umile orecchiante di quello che altri hanno elaborato, per lasciarsi interrogare circa il suo proprio oggetto, ma per avanzare anche i propri interrogativi a quelle discipline che minacciano di chiudere la via ad un discorso teologico, che voglia approfondire la comprensione del Verbo fattosi carne.

Del resto, se questo è il suo compito, non deve essa stessa tentare di valorizzare i dati antropologici a quel fine? A chi mai dovrebbe affidare il tentativo di una qualche forma di sintesi? Oppure dovrebbe tentarla solo quando avesse raggiunto la coscienza – che non risulterebbe altro che risibile presunzione – di possedere finalmente tutti gli elementi in questione, da esperta?

5. Prospettive

Uno dei limiti della teologia in direzione dell'antropologia culturale si manifesta nell'insufficiente riflessione sul rapporto che lega la mentalità prelogica, primitiva, o comunque la si voglia denominare, alla mentalità razionale.²⁷ Difetto tanto più sorprendente, se si tien conto che è proprio questo passaggio un punto cruciale nel costituirsi della Bibbia e della tradizione religiosa. Se ne vedano i riflessi nella definizione del rapporto fra mito e affermazioni di fede.

In Bultmann, che ha avuto il merito indubbio d'aver sollevato una vivacissima discussione in proposito, il problema resta peraltro costretto entro la problematizzazione di un assai poco sfumato concetto di mito e l'interpretazione esistenziale, fra intenzione esistenziale e dimensione oggettivante del mito.²⁸

Il problema investe direttamente l'esegesi e l'interpretazione biblica, e l'uso che di quelle fa la teologia sistematica.²⁹

Colto nella sua complessità, il rapporto fra antropologia teologica e culturale comporta

- l'identificazione del referente dei due discorsi.
- la determinazione dei rapporti fra i due referenti: di identità totale, parziale, ecc.?
- la precisazione dei due punti di vista e delle loro differenze.

Come è definibile l'auspicabile o necessaria unità della ricerca? Che rilievo ha, specificamente, per l'antropologia teologica? Si dovrà tener presente che l'antropologia culturale tende, di preferenza, alla dimensione sociale, mentre l'antropologia teologica ha di fatto preferito l'orizzonte del singolo.

²⁷ In questo problema emerge il problema del dualismo, della magia, dell'empatia.

²⁸ Cf. PANNENBERG, *Mito e cristianesimo*.

²⁹ Se ne veda un esempio in TULLIO-ALTAN, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano 1983, 172s.

Il problema della concretezza del discorso teologico, al quale ha fatto anche riferimento il Pannenberg, va inteso in duplice senso: quello dell'esigenza di concrezione delle molteplici dimensioni colte e messe in luce dall'analisi dei fenomeni globali; quello della fedeltà al fenomeno globale, al referente in questione.

Possiamo facilmente concordare: il referente della teologia è proprio quell'uomo, che alcune tendenze antropologiche tendono a riconoscere o insistono nel dichiarare referente proprio. Il problema sorge quando si connota questo referente, intendendolo o come il soggetto dei bisogni, oppure come l'animale ragionevole, oppure ancora, teologicamente, come il redento da Cristo. Qui, all'opera è già una precisa e talvolta preoccupante figura dell'interpretazione.

È necessario dire questo referente, se pur si vuol parlarne, e in qualche modo afferrarlo; ma deve essere del pari messo in chiaro che, di là dalla semplice denotazione, l'uso del linguaggio esprime già una funzione interpretativa, teoretica, non solo sempre di fatto problematica, ma per natura propria destinata a rincorrere all'infinito il referente, nella speranza di un asintotico accostamento ad esso.

A partire da questa osservazione va anche apprezzato e valutato il movimento che tende o si propone espressamente la decostruzione dell'uomo. Il tema della decostruzione ha radici profonde, ed il suo sviluppo è segnato da un complesso svolgimento. Le prime radici sono rinvenibili già in Heidegger, ma si sviluppa soprattutto nell'orizzonte dello strutturalismo. Proprio nella sua ormai lunga storia sono chiaramente distinguibili due intenzioni precise, anche se non sempre riflessamente distinte:

- la decostruzione, intesa come rifiuto e superamento (*Destruktion, Überwindung*) di sintesi insufficienti, unilaterali, distorte, ideologiche e mistificanti elaborate nel passato, con particolare riferimento alla interpretazione moderna e borghese dell'uomo, e all'assolutezza che essa si è arrogata, identificando di volta in volta la ragione illuministica o dialettica, o altre strutture trascendentali, o genericamente lo «spirito» come principio di univoca determinazione dell'uomo.
- la perdita o il rifiuto del referente uomo.

Quando il discorso sul referente sia messo in opera nella teologia cristiana, è necessario chiarire che la centralità riconosciuta a Cristo nel NT comporta precise implicazioni.

Significa anzitutto che Cristo è referente della teologia, se si vuole, il referente assolutamente centrale, la cui centralità si dispiega nella concreta trama delle relazioni che lo collega alla totalità del reale.

In secondo luogo, va chiarito che Cristo rappresenta anche il punto prospettico, a partire dal quale la fede cristiana si apre sul reale e sul Cristo stesso: come il laghetto alpino di crociana memoria, elemento del panorama e rispecchiamento dell'intero panorama.

Si tratta di assumere in pieno la prospettiva storico-salvifica. Possiamo ricorrere al linguaggio neotestamentario e indicare il referente nella Croce, nel mistero della Croce: la morte e la risurrezione di Gesù. Pare doversi dire: il Gesù morto sulla croce rappresenta la dimensione empirica, controllabile del mistero della Croce: la risurrezione, non per difetto di realtà, ma per il suo carattere di evento trascendente, rappresenta la dimensione del senso, del valore. Si realizza così la pienezza del mistero: uomo per Dio e Dio per l'uomo.

La teologia deve esprimere il mistero, tentare di comprenderlo, presentare la comprensione raggiunta, fondata sulla fede, in un linguaggio comunicativo. Le scienze umane e l'antropologia culturale ci illuminano sulla effettiva ed empirica storicità dell'evento; la fede ne proclama il senso e il valore. Affrontando il compito di una sorta di mediazione tra le due, la teologia tenderà a mostrare come il fenomeno storico, esplicito dalle scienze, possa essere il portatore effettivo di quel senso; anzi, come quel senso possa contribuire a illuminare la comprensione globale del fenomeno storico. E correrà sempre il rischio di essere schiacciata dalle esigenze diverse e talvolta contendenti di quelle due diversamente, ma realmente potenti prospettive. Quello è il suo luogo ed il suo compito. Nell'avanzare con modestia la propria proposta, la teologia risponde alla propria responsabilità; e nella fedeltà al compito e alla responsabilità che le son stati affidati, essa può nutrire la speranza che le sia donato di essere non schiacciata, ma sostenuta proprio da quelle due potenze.

INDICE

Introduzione

<i>(Giampiero Bof)</i>	pag.	5
1. L'istruzione della domanda	»	5
2. Carattere teologico	»	7
3. Definizione dell'antropologia teologica	»	8
4. Rivelazione, fede ed esperienza	»	10
5. Conoscenza preriflessiva e prescientifica	»	11
6. Teologia narrativa	»	12
7. Narrazione e argomentazione	»	16
8. Antropologia teologica e narrazione	»	18
9. Teologia deduttiva o induttiva?	»	19
10. Antropologia teologica e antropologie	»	21
11. La trattazione e la storia dell'antropologia teologica	»	22
12. Teologia e sapere: storia di un rapporto	»	22
13. Problematica ontologica	»	23
14. Antropologia e ideologia	»	30
15. La contemporaneità dell'antropologia teologica	»	33
16. La situazione contemporanea	»	33
17. Antropologia della crisi	»	35
18. Antropologia culturale e antropologia teologica: un convegno	»	37

I. Antropologia culturale: origini, orientamenti, prospettive

<i>(Carlo Prandi)</i>	»	41
1. Alle origini dell'antropologia culturale	»	41
2. La natura della cultura	»	48
3. Indirizzi epistemologici e metodologici	»	49
4. Alcune conclusioni	»	61

II. Antropologia culturale e <i>Homo Religiosus</i>	
problemi epistemologici posti dalla ritualità	
<i>(Aldo Natale Terrin)</i>	» 63
1. Premesse	» 63
2. L'intellettualismo di Frazer e di Tylor e il rituale come un semplice errore di interpretazione «scientifica»	» 69
3. Il funzionalismo di Malinowski e il rituale come «funzione integrativa sociale»	» 74
4. E.E. Evans-Pritchard e la logica della stregoneria degli Azande.	» 78
5. La critica di P. Winch. L'ala destra intellettualista (R. Horton) e l'ala sinistra simbolista (J.H.M. Beattie) nell'interpretazione del rituale	» 83
6. L'antropologia interpretativa come esito dell'allargamento del concetto di «razionalità» e lo spettro del relativismo culturale	» 96
7. C. Geertz e V. Turner. Un'antropologia interpre- tativa verso la legittimazione del mondo simboli- co-religioso e rituale. Il nuovo spazio riservato al- l' <i>homo religiosus</i>	» 103
8. Conclusione	» 111
 III. La dimensione teologale dell'uomo secondo Zubiri	
<i>(Armando Savignano)</i>	» 115
1. Le scienze umane e l'antropologia filosofica ...	» 116
2. La realtà personale e le sue dimensioni	» 123
3. La religazione al potere del reale	» 126
4. Rapporti tra antropologia e teologia	» 130
 IV. L'antropologia teologica e il suo divenire	
Il punto di vista cattolico	
<i>(Gianni Colzani)</i>	» 137
1. La legittimazione e la necessità di un dialogo culturale	» 138
2. L'antropologia teologica: dati e problemi	» 139

3. L'antropologia teologica di fronte ai processi culturali del nostro tempo..... » 142
4. Antropologia teologica e antropologia culturale: prospettive e sintesi » 144

V. Antropologia culturale e teologia protestante

- (Giampiero Bof)* » 147
1. Le condizioni del confronto » 147
 2. Antropologia teologica e culturale nella teologia protestante » 148
 3. Antropologia..... » 150
 4. Antropologia teologica » 151
 5. Prospettive..... » 167

«Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5).

La domanda biblica sembra oggi per molti impronunciabile o irrilevante. È possibile che si tratti di un rifiuto? O forse sono altre le ragioni di questa perdita di comunicazione tra la creatura e il suo creatore?

Il credente sa che la fede e la speranza affondano le radici nel mistero dell'amore tra Dio e l'uomo, e sfuggono perciò alla sua presa. Per chi non è ancora conquistato dalla Parola, il discorso che annuncia questa fede e questa speranza non è più comprensibile e trasparente, e forse contribuisce, con la sua opacità, rigidità, inattualità, a *velare* anziché *rivelare*. È compito della teologia superare le strettoie in cui il linguaggio destinato da Dio agli uomini è incappato, per restituire loro il messaggio di liberazione cristiano. Riaprire un dialogo significa non solo aver chiaro il messaggio, ma tenere presente il destinatario, con i suoi bisogni e le sue domande.

Di fronte al mistero in cui si concentra l'antropologia teologica, «il Verbo si fece carne», questo volume propone un cammino di avvicinamento che parte dalla conoscenza pre-teologica che gli uomini hanno di se stessi: domande e risposte su cui l'antropologia come disciplina scientifica riflette e che danno conto dell'autoriflessione umana nelle sue forme spontanee, letterarie, culturali. Infine, una riflessione sull'antropologia teologica cristiana (cattolica e ortodossa): perché il messaggio evangelico è funzione dell'esperienza concreta dell'uomo nel suo rapporto con Dio.

